



کتاب برای اینجانب تألیف امیر خرد از سال ۱۰۹۲ در بیان راجع
 به امور ملی سامانی که از ملک خود نوشت و باین جهت که از اهل اینجانب
 که از اینجانب خود بسیار کردن و در روز شنبه ۲۵ خرداد ۱۳۰۶ این کتاب
 فایده دارد و در کتاب بیان است که در کتاب و اعلام آن افکار
 جنبه و از این جهت که در روز ۱۰۸۲ باین سبب در کتاب
 می باشد که این کتاب از این جهت نوشتیم که خود می باشد
 آنچه تا آنکه کتاب خود را در اینجانب که از این جهت
 در اینجانب که در اینجانب که از این جهت

بازرسی شد
 ۲۶ - ۲۷

کتاب برای اینجانب تألیف امیر خرد از سال ۱۰۹۲ در بیان راجع
 به امور ملی سامانی که از ملک خود نوشت و باین جهت که از اهل اینجانب
 که از اینجانب خود بسیار کردن و در روز شنبه ۲۵ خرداد ۱۳۰۶ این کتاب
 فایده دارد و در کتاب بیان است که در کتاب و اعلام آن افکار
 جنبه و از این جهت که در روز ۱۰۸۲ باین سبب در کتاب
 می باشد که این کتاب از این جهت نوشتیم که خود می باشد
 آنچه تا آنکه کتاب خود را در اینجانب که از این جهت

شماره ثبت کتاب
 ۱۳۹۰۹

خطی
 کتابخانه
 مجلس شورای
 اسلامی
 ۱۰۵۲۰

۱۳۹۰۶

۱۰۵۲۰



فی علم الکلام صنفه سلطان علی العالم
 ناصر الدین قانع البدعة افضل المتأخرين
 استاذ المحققين في الملة والدين الوارثين على الله
 بسم الله بسم الله بسم الله بسم الله بسم الله
 احمد الملوك واعقل السلاطين المويدي سام بن محمد
 انما دار الله به في شهور سنة
 وتسعين وخمسين راية محضرة بليمان



امیر خرد از سال ۱۰۹۲ در بیان راجع
 به امور ملی سامانی که از ملک خود نوشت و باین جهت که از اهل اینجانب
 که از اینجانب خود بسیار کردن و در روز شنبه ۲۵ خرداد ۱۳۰۶ این کتاب
 فایده دارد و در کتاب بیان است که در کتاب و اعلام آن افکار
 جنبه و از این جهت که در روز ۱۰۸۲ باین سبب در کتاب
 می باشد که این کتاب از این جهت نوشتیم که خود می باشد
 آنچه تا آنکه کتاب خود را در اینجانب که از این جهت

احمد الملوك واعقل السلاطين المويدي سام بن محمد
 انما دار الله به في شهور سنة
 وتسعين وخمسين راية محضرة بليمان



بسم الله الرحمن الرحيم **وعلیه توکل**

حمد و ثناء را از خدای را که هر ذره از عالم ممکنات و محذات هستی و
 بهائی باهاست و هر جزوی از اجزای مختصات و بعدات بر توحید
 او دلیل ظاهر هستی بعد از نیستی در غیر او معرّف آنکاست و غیر او
 ایجاد است نه بلجاب و ظهور آثار احکام و انقائات مخلوقات
 او عیان آنکه علم او مبتر است از وسم و شکل و ظن و آرتیاب اگر کسی
 جلوه است کوم جلوه کی جز در دو معقول بود و دوی تفاضات ترکیب
 کند و او از ترکیب منزه است اگر کسی چرا کوم چرا بی طلبی است
 و علت جز در ممکن الوجود واجب الثبوت بود و او از امکان محذات است
 اگر کسی کجاست کوم هر چه در جایگاه بود یا مرکب بود یا حقیر و هر دو روی
 محال است اگر کسی کی بود کوم کی بودن تفاضات کشتن و آمدن در این
 معنی را بعینه جلال موجود واجب الدوام مستع التبعیر محال بود پس
 کمال شناختن او آن باشد که از هر چه در غیر او می باشد از صفات تقایض
 او را برخلاف از اعتقاد محذاری و بهر چه و تصور خویش از لحاظ بکنه
 صمدیت و کمال فردانیت و اقرار محذاری از امکان و حاجت و
 حر و تش و تغیر و فنا و غیر او و وجوب و استغناء و قدیم
 و بقای و دوام او تصور می کنی و از وجوب وجود غیر او با فقار او و
 غیر او و اقرار محذاری هستی به ممکنات نتیجه احسان و انعام او می

خطی
مجلس
کتابخانه

و نیستی همه جایز است را با فنا و انعام او دانی قدم او را از آغازها مستقیم و سابق و
 کنی و بقای او را بنده از همه انجاها و پیاپیها و کمال خیال و تعالی قیاس و عبادت
 و نهایت افکار جمله مخلوقات جلال او نیست و پست و ذک و ذکر و شکر همه حدیثان در دنیا
 در برابر هر ذره از ذرات آلا و نعمای او عدم و نفی محض دانی و حاصل کار خلق در عبادت او
 و نهایت اتمام بهی بازگشته است که سبحان رب العزّة عما یصفون و سلام علی المرسلین
 و الحمد لله رب العالمین و تحیات بی پایان و صلوات فراوان بر کل دلد و قلب و روح
 حید و باطن و ظاهر همه صلوات الله علیه باد بر اتباع و شیاع و فرزندان و یاران او و سلم
اما بعد چون حق تعالی بمن مقل بی علت و جان بی منت سلطان عالم عادل بدار الله و الهی
 عیاش الاسلام و المسلمین علی الله فی العالمین اعلم المکر عقل السلاطین ابرار المؤمنین
 ائمه المومنین امار الله برهان را توفیق داد تا سر لا احب الا حقین و حقیقت فایم عرونی الاله
 العالمین او را معلوم شد و تقسم از خطاب و خلقت الجن و الانس الا لیعبه دن او را معلوم شد و
 تر رشت این دو ضمه که نه هم بگذرد دانی نفسی چه مختصر هم با خراجا به در سلح کره فکر
 زیر بار افکار نه اندوی خبی مانند و نه اثر هر آینه در بی سفر بزرگ زادی و در بی بیابان فرخنده
 بسته ادوی بیایه ساخت و هیچ زادی و عسادی بهتر از دلائل توحید و نبوت و حقانیت و قدیم
 و از نیست که در سوره البقره چون از اهل ایران برادر بود بهی آیه که هدی للیقین تا آنجا که
 او ملک هم المفلحون و از کافران یاد کرد بهی آیه که ان الذین کفروا انجا که و لهم عذاب عظیم
 و از منافقان یاد کرد بهی آیه که و من الناس من یقول آمنا بالله انجا که و لو شاء الله
 لذهب بجمعهم و ابصارهم ان الله علی کل شیء قدير بعد از صفت این سه گروه آغاز از ذکر توحید

بود پس یکی را تعلق باشد بر دو و فرق میان این قسم و قسم پیش آنست که در قسم پیش تعلق تعلق
 بود در این قسم تعلق نبود و قسم سوم آنست که تعلق بشرط و تعلیل بود چنانکه گویند عام قسم بود
 بر جاصل قسم چهارم تعلق ممکن بود چون تعلق امام بر امام قسم پنجم بر زمان چون تعلق پدر بر پسر و منی
 این تعلق آن بود که زمانی بود که پدر در وی موجود بود و پسر نبود پس آن زمان که شست و زمانی که اگر
 که پسر در وی موجود شد پس حقیقت آن تعلق جز بیب وجود زمانی بقول شود و چون این تعلق معلوم
 شد فلاسخه می گویند تعلق هم عام بر وجود اگر مراد از وی تعلق تعلیل بود این حالت نیز اگر
 هم تعلق وجود نبود و اینها تعلق مقارن معلول باشد و هم مقارن وجود باشد و اگر مراد از وی تعلق
 ذات بود این تعلق نیز اگر یک عام ممکن الوجود است و هر چه ممکن الوجود بود وجود او
 از غیر او بود پس استحقاق او بر وجود را از ذات او بود و هر چه از وجود تعلق باشد ذات
 را آنچه بعینه ثابت بود پس درین هیچ خلافی نیست و اگر مراد از وی تعلق بشرط یا تعلیل است
 که باطلست و اگر مراد از وی تعلق بر زمانست یا درستی که تعلق بر زمان موجب وجود زمان باشد پس
 تعلق عام بر وجود عام چون از لایت لازم آید که زمانی قسیم باشد و زمانی که از حرکت بود و
 حرکت صفت جسم بود که زمان و حرکت و جسم همه قسیم باشند پس از هر دو علم قدم هم لازم آید و
 چه ثبوت او بودی باشد ^{بنحی} آن سخن محال باشد اما حد و دیم و آن قسیمه و ثبوت آن که بعینه
 معلوم باشد هم مشکل زیرا که اگر مراد از آن سخن تعلق تعلیل یا ذات یا بشرط است درین هیچ
 خلاف نیست و اما تعلق مکانی یا تعلق باطلست و اما تعلق زمانی موجب آنست که زمانی را زمانی بود
 و از وی تعلق لازم آید و موجب آنست که ذات باری تعالی بر خلق بر زمان تعلق باشد و این هم معلوم
 و با این هر دو مع چون تعلق باری تعالی بر خلق زمانی باشد و آن تعلق را اول تعلق لازم آید که زمان
 را اولی نبود پس زمان قسیم بود اینست سوال فلسفه جواب آنست که ما بپایه عقل تعلق می بران

خطی

می دانیم و این تعلق تعلیل و ذات و شرف و مکان نیست و این ظاهرست و برین هم نیست
 و الا زمان را زمان دیگر باید و این بودی باشد باز منه اما تعلقها چنانکه همه دقیقه و همه وجود
 باشد و این محالست پس معلوم شد که تعلق زمان گذشته بر زمان حاضر قسم ششم تعلق مقارن است
 فیه و چون این هم معلوم شد گوئیم مراد از تعلق عام بر وجود او و از تعلق باری تعالی بر
 وجود عام هم چنانست که تعلق زمان گذشته بر زمان آینده و چون این سخن محقق شد آن اشکال
 زایل شد **تعلق سوم در شرح نه صبا** بیاید و نسبت که نه صبا صفا که درین سلسله بتوان گفت چهار
 اول آنکه گوئیم عام چه ثبوت هم ذات هم تعلیل و هر چه فرض است آنرا آغاز نیست و این
 دورهای که اکب و انکساک بر دره برسد که پیش از وی هیچ چیز اگر نبوده باشد و چه ممکن
 برین اتفاقت و پیروند نظاری و محسوس را برین اتفاقت قول دوم که علم و معرفت هم ذات
 و هم تعلیل است و ادوار انکار و انکساک را آغاز نیست و این نه صبا اصطلاح نیست و اتباع او
 چون شافعی و مسطوی و از فلسفه اسلام چون ابو نصر فارابی و ابو علی سینا و نه صبا
 ایشان آنست که هم چنانکه تعلیل می دانیم که نور از آفتاب است و آفتاب از نور نیست با
 آنکه هرگز نه آفتاب از نور جدا بود نه نور از آفتاب جدا بود هم چنینست بر آن جمله ممکن است
 از نور هستی و صبا الوجود است پس هم چنانکه هستی آفتاب از نور حالی نبود هستی و صبا
 الوجود هرگز از وجود حالی نبود قول سوم قول آن جا نیست که هرگز تعلق ذات و تعلق
 و صفات ممکن است و این نه صبا صفا فلسفه است که پیش از اصطلاح نیست بوده اند چون فیثاغورس

حرکات و حوادث هیچ موجود نبود مگر چیزی موجود بود اگر هیچ موجود نبود پس
 جمله حوادث را اولی بود پس حرکات انی نبود و اگر مازل ازین حرکات چیزی
 موجود بود آنچه در آن موجود بود یا مسبوق بود یا مجری بود یا مسبوق بود
 یا مجری بود یا مسبوق باشد چیزی دیگر این محال است زیرا که از عبارت اذنا
 مسبوقی است پس با حصول مسبوقی حصول مسبوقی چگونه معقول بود و اگر پیش
 از وی چیزی دیگر نبوده است پس و آغاز حوادث است پس حوادث و حرکات را
 اولی بدین اید پس حرکات انی نبود **برهان چهارم** است که هر یک از آن که زحل دوره
 تمام کند اقیاب سی دوره تمام کند و هر یک از اقیاب یک دوره تمام کند ماه دوره
 دوره کند پس این یک عدد دورها از عدد دورهای اقیاب کمتر بود و عدد
 ادوار اقیاب از عدد ادوار ماه کمتر بود و هر یک از چیزی دیگر کمتر بود ناقص بود
 و هر یک ناقص بود منتنامی بود پس ادوار فلک را آغازی بود پس حرکت از آن محال
 بود **برهان پنجم** است که اگر ادوار کند شش منتنامی بود که حصول امروز
 موقوف بودی بر گذشتن دورهای آنی نهایت گذشتن منتنامی محال است و
 هر یک موقوف بود بر محال هم محال بود پس بایستی که حاصل شدن از امروز محال
 بودی و چون امروز حاصل شد معلوم شد که ادوار کند شش منتنامی است و از اول
 بوده است اینست جمله برهانهای یقینی که بیان آن محال باشد که جسم مازل متحرک
 باشد و چون از هر است شد مذهب از سطاط الیس و ابو نصر فارابی و ابو علی سینا
 باطل شد **فصل سیم** در بیان آنکه جسم مازل را نبوده که ساکن بود و برهان

حکمت

صحت این مقدمه بنا است بر اثبات مقدمه دیگر و از آنست که ما در سنت کنیم که سکون
 صفتی ثبوتی است و فلاسفه می گویند وصفی علم محال است زیرا که حقیقت
 سکون عدم حرکت است و پس بدانکه را بدان سبب حجت است بیان آنکه سکون
 صفتی ثبوتی است زیرا که خواهیم گفت که اگر سکون ازلی بودی زایل نشدی
 لکن زایل می شوی پس باید که ازلی نبودی و اگر سکون عدم بود این سخن درست نیاید
 زیرا که اگر زوال عدم ازلی روا نبودی پس لازم آید که عالم قدیم باشد و این ضد
 مطلوب است پس هر آینه ما را درست باید کردن که سکون امری وجودی است
 تا گوئیم اگر سکون ازلی بودی زوال محال بودی زیرا که زوال موجود ازلی محال
 بود و چون سخن برین وجه تقریر کنیم زوال عدم ازلی بر ما وارد نبودی و چون این
 معلوم شد **دلیل** بر آنکه سکون امری وجودی است است که ما مشاهده
 می کنیم که یک چیز گاه ساکن بود پس متحرک شود و گاه متحرک بود پس ساکن شود و چون
 ذات باقی است در هر دو حالت حرکت و سکون باید که یکی ازین دو صفت وجودی
 بود و چون این ثابت شد باید که هر دو وجودی بود زیرا که حرکت عبارتست از آن
 حاصل شدن ذات در مکانی بعد از آنکه در آن مکان نبوده باشد و سکون عبارت
 از حاصل شدن ذات در مکانی بعد از آنکه در آن مکان نبوده باشد پس هر حرکت
 و سکون در حقیقت حاصل شدن در مکان را برانند تفاوت میان ایشان در این
 است که حرکت مسبوق است ضد این حالت و سکون مسبوق است مثل این حالت
 و مسبوق بودن غیر و مسبوق بودن غیر صفتی نسبی اضافی است و صفات

تست

نسبی از اختلاف حقائق اثر نکند پس چون یکی از نزد و حالت صفتی شوی است
 و از حالت دوم مساوی است و ماهیت باید که از حالت دوم هم
 صفتی شوی باشد پس معلوم شد که سکون صفتی شوی است و چون این مقدمه
 درست شد بمقتضای آن کریم و کوی هم اگر سکون ازلی بودی بایستی که هرگز
 نایل نشدی لکن سکون زایل می شود پس باید که سکون ازلی نبوده **دلیل** بر آنکه هیچ
 ازلی بود زایل نشود است که ازلی با واجب لذاته بود یا ممکن لذاته اگر واجب
 لذاته بود عدم بروی محال بود و اگر ممکن لذاته بود موثر روی یا موجب بود
 یا مختار اگر موجب بود از وجوب دوام ان علت وجوب دوام ان معلول از ان بود
 پس باید که عدم بروی محال بود و اگر ان موثر قاهر باشد از محال باشد زیرا که
 هر چه فعل فاعل مختار بود محدث بود زیرا که قاهر لذاته باشد که تاثیر او بواسطه
 قصد و اختیار بود و قصد کردن با جاد او در حال بقا نتوان کردن زیرا که ایجاد
 موجود معقول نبوده پس باید که قصد کردن با جاد وی با در حال حدوث او بود
 یا در حال عدم او و کیف ما کان لازم این که هر چه فعل فاعل مختار بود محدث بود پس
 اگر ازلی فعل فاعل مختار بود باید که ازلی محدث باشد و این محال است پس بداند شد
 که هیچ ازلی بود عدم بروی محال بود پس اگر سکون ازلی بود عدم بروی محال
 بود لکن عدم سکون بر اجسام محال نیست زیرا که اجسام افلاک خود ساکن نیستند
 و عناصر اگر چه واجب الحریه نیستند لکن ناری جایز الحریه اند حکم مشاهده پس
 درست شد که اگر سکون اجسام ازلی بودی عدم بر آن سکون محال بودی و درست

نفس الحاله

شد که عدم بر آن سکون محال نیست پس باید که سکون اجسام ازلی نبوده چون
 این پیدا شد پس برهان بان کریم و کوی هم درست شد که اگر اجسام عالم ازلی
 بودند یا مختل بودند یا ساکن و درست شد که محال است که مختل باشند
 و درست شد که محال است که ساکن باشند پس درست شد که جسم ازلی خود محال
 باشد و اینست مطلوب و بالله التوفیق **الباب الثالث**
فی اثبات حدوث اجسام جمله اجسام متناهی اند در مقدار و هر چه متناهی بود
 در مقدار محدث باشد پس جمله اجسام محدث باشد و ما را در بیان این برهان
 تقریر اینجور مقدمه حاجت می افتد **مقدمه نخستین** در بیان آنکه جمله اجسام متنا
 اند و ما را بر صحت این مطلوب دو برهان فنی است **برهان نخستین** است
 که اگر اجسام نامتناهی موجود بود هر یک خطی مستقیم نامتناهی فرض توان کرد
 و خطی دیگر متناهی موازی آن خط نامتناهی فرض توان کردن پس چون این خط
 متناهی حرکت کند چنانکه از موازانه بمساعنه انتقال کند موازانه از مساعنه چون
 حادث است و اولی بود و ان اول مساعنه او با آن خط نامتناهی بر نقطه معین
 باشد لکن این معنی در خط نامتناهی محال است زیرا که چون خط نامتناهی باشد
 هر نقطه کی فرض کرده شود نقطه دیگر بالای او یافته شود و مساعنه با نقطه
 بالا من مقدم باشد بر مساعنه با نقطه زیرین پس از فرض کردن خط نامتناهی
 لازم آید که در آن خط نقطه بود که نقطه اول مساعنه باشد و لازم آید که این چنین
 نقطه موجود نبوده لکن جمع شدن بود و ناپدید شدن است پس باید که فرض خطی نامتنا

می

ن

هت

محال بود برهان دوم است که اگر جسم نامتناهی بود خط نامتناهی در وی فرض
توان کرد و ما نقیص کنیم که آن خط خط است است
و توانیم که در میان این خط دو نقطه فرض کنیم یکی نقطه و دوم نقطه پس
کوم خط از جانب متناهی است و از جانب نامتناهی و همچنین خط از
جانب متناهی است و از جانب نامتناهی لکن خط مکرر است از خط مقدار
و ما فرض کنیم که این مقدار یک شبر است و چون این معنی ملخص شد گوئیم عدد باشد
که هر خط یافته شود یا هم چند آن بود که عدد اشاری که هر خط یافته شود
یا کمتر بود اگر متساوی باشد در آن که زاید مثل ناقص باشد و این محال است
و اگر کمتر بود باید که تفاوت میان ناقص و زاید ظاهر شود و روا نبود که آن تفاوت
در جانب ظاهر شود زیرا که قدر نقطه کردیم در آن جانب بحسب مراتب اعداد
پس از تفاوت از جانب حاصل شود پس از جانب متناهی باشد و زاید
است مقدار و از نامتناهی است و متناهی چون با نامتناهی پیوسته شود
مجموع هم متناهی باشد پس جمله خط در جانب متناهی باشد پس از این دو
برهان نقیص معلوم شد که هر جسم و متناهی باشد اول بعدی و امتدادی
بود و او متناهی بود پس این قومی از قدهاء فلاسفه گفتند که اجسام عالم نامتناهی
است باطل شد و این قومی از کرامیان گفتند که باری تعالی از عالم دون است بعد
نامتناهی هم باطل شد و این قومی دیگران کرامیان گفتند که ذات باری تعالی از اجزا
تحت ماسعش است مازکی و از جانب فوق نامتناهی است هم باطل شد و بالله

و اینست
برهان اول
برهان دوم
برهان سوم

است
و اینست
برهان اول
برهان دوم
برهان سوم

التوفیق مقدمه دوم در بیان آنکه هر چه متناهی بود باید که محدث بود برهان
این است که هر چه متناهی بود در عقل روا بود که بیش از آن بودی مقدار یک
ذره یا کمتر از آن بودی مقدار یک ذره و چون این مقدار رواست و زیادت بر آن
مقدار هم رواست و کمتر از آن مقدار هم رواست و چنان این مقدار علی التبعین بر این
زیادت از وی باشد لابد تخصیص مخصوص ایجاد قائلی باشد و الا فقد وقع
المتن لا عن المحسوس و معلوم شد که هر چه متناهی باشد فعل فاعل محسوس
بود و ما برهان ششم در است کردیم که هر چه فعل فاعل محسوس بود محدث بود پس
در آنکه هر چه متناهی باشد محدث بود و چون این درست شد پس برهان بان
کردیم و گوئیم درست شد که هر چه جسم بود متناهی بود و هر چه متناهی بود محدث
بود پس هر چه جسم بود محدث بود و مطلوب ما جزین نبود و بالله التوفیق
البرهان الثالث في حدود الاجسام اگر جسم دراز موجود بود
هر آنکه در چیزی و مرکبی بودی و اگر چنین بودی و در آن چیز از لحاظ
بودی و اگر چنین بودی بیرون از آن حیطه محال بودی زیرا که اگر درست
کردیم که از آن زاید نشود و اگر بیرون از آن حیطه محال بودی بایستی
که هیچ جسم حرکت نکردی لکن چون مشاهده می بینیم که اجسام حرکت می کنند
معلوم شد که حصول جسم در هر چیز از آن نبود و چون حصول و در هر چیز
از آن نبود باید که وجود جسم از آن نبود زیرا که بدیهه عقاید دانم که وجود
جسم از آن حاصل باشد و هر چه حیطه محال است البرهان الرابع

ل

دی

فصل دوازدهم ماسوی الله تعالی هر چه جزئی است ممکن لذاته بود و هر چه
 ممکن لذاته بود محدث باشد پس باید که هر چه جزئی است ممکن لذاته باشد
اما برهان آنکه هر چه جزئی است ممکن لذاته باشد است که اگر دو چیز در
 کرده شود چنانکه هر دو واجب الوجود لذاته باشند و لا شکی باشد که هر یک
 له واجب الوجودی برابر باشند و لا شکی باشد که هر یک له تعیین مخالف
 از دیگری باشد و لا شکی باشد که مابین المساواة غیر مایه المخالفة پس لازم
 این از این سه مقدمه یقینی که هر یک مرکب باشد از دو جز و لکن این
 محالست از دو وجه **اول** آنکه هر چه مرکب باشد مفتقر باشد به یکی از اجزای
 خود و هر یک از اجزای خود مرکب غیر مرکب بود پس هر چه مرکب باشد
 مفتقر باشد بجز خود و هر چه مفتقر باشد بجز خود ممکن الوجود لذاته
 بود پس لازم آید که واجب الوجود لذاته ممکن الوجود لذاته باشد و این محالست
وجه دوم آنست که چون هر یک از دو واجب الوجود مرکب باشد از دو
 جز و گوئیم با آنکه هر دو جز واجب لذاته باشند یا یکی واجب باشد دوم واجب
 نبود ماضی دو واجب نبود اگر هر دو جز واجب باشند پس باید که هر دو
 جز و له وجوب وجود برابر باشند و در خصوصیت خود مختلف باشند و مایه
 المتشابهة تغییر مایه المایزة پس هر یک از دو جز و مرکب باشد از دو جز و یکی
 و بعضی از جز و بعضی از اجزای مفقود باشد و این موردی باشد
 بتسلسل و این محالست و اگر هر دو جز واجب نباشند و از مرکب مفتقر باشد

د

بنیان دو جز و ماضی ممکن الوجود مفتقر باشد از جبین با امکان افتقار
 اولیتر بود پس لازم آید که واجب الوجود لذاته ممکن الوجود لذاته بود و
 این محالست و اگر یک جز و واجب الوجود لذاته بود و جز و دیگر واجب الوجود
 لذاته نبود مرکب مفتقر باشد به اجزای خود پس لازم مرکب مفتقر باشد
 بنیان جز و که واجب الوجود بود پس لازم است که گفتیم که هر چه مفتقر باشد
 ممکن الوجود اولیتر باشد با امکان وجود باز باید پس می باشد که فرض دو
 واجب الوجود کردن موردی است بدین محال پس باید که دو واجب الوجود
 محال بود اگر **سالمی** کوین جبار و این بود که وجوب صفتی سلبی بود و چون
 دو واجب الوجود فرض کرده شود ایشانرا متشاکر کن در صفت سلبی بود و
 امتیاز تمام ماهیت و برین بقدر ترکیب لازم نباید **والدوم** آنست که اگر
 وجوب صفتی ثبوتی باشد لکن تعیین صفتی عدمی بود زیرا که تعیین صفتی
 ثبوتی باشد از صفت را تعیین دیگر باید و این موکدی باشد بتسلسل
 و این محالست و چون تعیین امری عدمی بود اشتراک تمام ماهیت بود و
 امتیاز با امری عدمی بود و برین تقدیر ترکیب لازم نباید **جواب**
 برهان بر آنکه وجوب وجود صفتی ثبوتی است و است **برهان اول** آنست که
 وجوب تاکد وجود بود پس اگر وجوب امری عدمی بود و عدم نقیض وجود
 است لازم آید که نقیض چیزی که رافع و دافع او بود مقرر او باشد و این
 محالست **برهان دوم** آنست که وجوب نقیض له وجوب باشد و لا وجوب

موکد

یا صفتی متمنع بود یا صفتی جایز الوجود و متمنع معدوم بود و جایز
 الوجود را بود که معدوم بود و هر چه صفت معدوم هم معدوم بود پس
 که وجوب عدمی بود پس باید که وجوب ثبوتی بود **استبان** بر آن کنیم
 که تعیین امری ثبوتی بود است بکون دو واجب الوجود از راه وجوب
 متساوی اند و از راه تعیین متساوی نه اند باید که تعیین مغایر وجوب باشد
 و از مغایر با ثبوتی بود یا عدمی روا بود که عدمی بود زیرا که تعیین از ذات
 عبارت نیست از همه عبارات بل که عبارت بود از عدم تعیین از دوم پس
 تعیین از دوم اگر عدمی بود تعیین اول عدم عدم بود پس ثبوتی بود و چون
 تعیین او ثبوتی بود تعیین از دوم هم ثبوتی بود زیرا که تعیین را یک حقیقت
 و ماهیت است و اگر تعیین از دوم ثبوتی بود باید که تعیین اول هم ثبوتی
 بود پس پیدا شد که تعیین امری ثبوتی است و **است** این سیاق گفت
 که اگر تعیین ثبوتی بود تسلسل از این **جواب** است که چون
 تعیین ماهیت پیوسته شود ماهیت سبب شخصیت تعیین گردد و تعیین سبب
 شخصیت ماهیت و برین تقدیر نه دور از این و نه تسلسل پس درست
 کردیم که هر چه جنی یکی همه ممکن الوجود اند و **است** بیان آنچه هر چه ممکن
 الوجود بود باید که محدث باشد است که هر چه ممکن الوجود باشد و محتاج
 باشد و یکی زیر آن ممکن از باشد که وجود و عدم او هر دو نیست با او کسان
 باشد و هر چه چنین باشد بجان وجود او و عدم او از برای مرتجعی باشد پس

درست شد که هر چه ممکن باشد و از مرتجعی باید پس گوئیم افتقار ممکن تلخیص
 یا در حال وجود باشد یا در حال عدم و اگر در حال وجود باشد یا در حال بقا
 بود یا در حال حدوث روا بود که افتقار ممکن موثر در حال بقا بود و لا
 لزوم اینکه آن موثر ایجاد موجود و تحصیل حاصل کرده باشد و این محال است
 پس باید که آن افتقار اثر موثر یا در حال عدم بود یا در حال حدوث و بر هر
 دو نقد بر آنکه هر چه مفقور باشد موثر محذوف بود و چون این سخنهارو
 شد بر سر بیان از شوم و گوئیم که هر چه جنی یکی همه ممکن الوجود اند و هر چه
 ممکن الوجود باشد مفقور بود موثر و هر چه مفقور بود موثر محذوف بود پس
 لزوم اینکه هر چه جنی یکی بود همه محذوف باشد و این برهان سخت شریف و
 عالی است و هر دو می فرماید بسیار یکی است که این برهانها گذشته جز این
 فایده ندارد که جسم و عرض محدث است اما البته از وی حاصل نشود که
 ما سوی الله محدث است لا جرم فلسفی گویند چرا و این بود که عقل قدیم
 بود یا نفس قدیم بود یا روح یا هیولی قدیم اما از این برهان حدوث اسوکی
 علی الاطلاق ظاهر گردد **دوم** است که از این برهان بروز باید که واجب
 الوجود یکی است هم بدان معنی که در ذات او هیچ ترکیب نیست و هم بدان معنی
 که او را مثل و ضد و ند نیست و چون درست شد که در ذات او هیچ ترکیب
 نیست لزوم اینکه جسم نبود و چون درست شد که او را ضد و ند نیست بر او
 اینکه جوهر نبود و چون نه جسم نبود و نه جوهر لزوم اینکه در ممکن و حین نبود

شن

الله

کز موی خشی است و از آنست که در مسله عالم با علم قاهر بالقدرة اشکالی
 بسبب این برهان بدین می آید و ما را همان اندیشه است و از آنکه باطل است
 و میخواهیم تا این حقیقت حق است واضح گرداند **البرهان**
الخامس **فی حدود الجسام** اگر جسم قدم باشد قدم او یا نفس جمیت او
 بود یا زاید بر جمیت او بود و این هر دو محال است پس قدم اجسام محال شد بیان
 این که قدم را بود که قدم جسم عین جمیت بود است که اگر قدم جسم عین جمیت
 جسم بود هر کس که عالم بود جمیت جسم باید که عالم بود بقدم جسم لکن علم
 جمیت اجسام ضروری است بر رخ نم آید که علم ما بقدم اجسام ضروری
 بود و معلوم است که این باطل است **بیان** این که قدم را بود که قدم اجسام
 زاید بود بر جمیت اجسام است که اگر زاید باشد از این یا قدم باشد یا
 حادث اگر قدم بود باید که قدم او زاید بود بر روی بر قدم را قدمی دیگر باید
 و این بتسلسل انجامد و اگر حادث بود بر رخ نم آید که قدم حادث بود و چون
 چنین باشد قدم درازل وجود نباشد و چون چنین باشد جسم قدم نبود پس
 معلوم شد که قدم جسم عین جسم نبود و زاید بر جسم نبود پس باید که جسم خود
 قدم بود اگر **سالمی** گویند این سخن هر حدوث بر تو لازم است **جواب**
 گویم حدوث عبارتست از وجود حاصل فی اکال و از عدم سابق و روا بود که
 این وجود معلوم باشد و از عدم معلوم نباشد لاجرم حدوث معلوم نبود
 است قدم عبارتست از غیر وجود او پس روا نبود که او معلوم بود و قدم

او معلوم نبود اگر **سالمی** گویند که قدم عبارتست از وجود او در زمان
 گذشته و وجود او در یکوست و حصول او در زمان گذشته دیگر لاجرم روا
 بود که وجود او معلوم بود و حصول او در زمان گذشته معلوم نبود **جواب**
 گویم روا نبود که قدم عبارت باشد از وجود او در زمان گذشته زیرا که
 زمان گذشته شرط محقق قدم بود از آن زمان یا قدم بود یا قدم بود که قدم بود
 او را بر زمان دیگر حاجت آید و این مودی بود بتسلسل اگر از آن زمان قدیم نبود پس
 قدم درازل بود و زمان بود و درین حجت بحثها عمیق بسیار است و ما بر اثبات
 حدوث عالم برین دلیلها اختصار کنیم و بعد ازین بحکایه شبه خصوص مشغول
 شوم و بجوابات آن بتوفیق الله و عونه شکر **تحتین فلا سف**
 در قدم عالم است که گویند هر چه مالا بد بود مؤثریت باری تعالی در وجود عالم
 درازل حاصل بود و چون چنین باشد تخلف عالم از باری تعالی محال بود و بدینکه
 این سخن ناست بر دو مقدمه **تحتین** است که کس که هر چه مالا بد بود
 مؤثریت باری تعالی در افعال و همه درازل حاضر بود **بیان** این است
 که اگر حاضر نبوده باشد ما هرگز حاضر نشد یا حاضر شد اگر حاضر نشد پس با
 که باری تعالی هرگز ما را ایجاد هیچ چیز را نکرده باشد پس استی که عالم موجود
 نشده بودی و اگر حاضر شد بعد از آن که حاضر نبود یا حدوث اولی و از آن مؤثر بود
 یا عن مؤثر او که عن مؤثر باشد پس محدث فی محدث روا باشد و از وی تحت
 صانع لازم آید و اگر از مؤثر بوده باشد سخن در امور که مفسر الیه بود تحت

ین

تا پیش موثر چون سخن اول بود و آن مودی باشد بتسلسل و این محالست پس است
 شد که هیچ مالا بد بود و موثریت باری تعالی در افعال همه در آن حاضر بود
اما مقصد دوم و از آنست که چون جمله از امور حاضر بود بخلف عالم از باری
 تعالی محال بود و **برهان** این است که اگر با حصول کل از امور عدم عالم روا
 بود باید که با آن امور وجود عالم هم روا بود و الا از امور مانع باشد مقتضی
 و چون اکل از امور عدم عالم روا بود و هم وجود عالم روا بود یا تمیز وجود
 از عدم موقوف باشد بر انضمام مرتجی یا نبود اگر موقوف باشد بر انضمام
 مرتجی پس پیش از این انضمام کل مالا بد منه فی الموثر به حاصل نبوده باشد لکن
 بینا آنها کانت حاصله بالکلیه و هذا خلف محال **ولما** اگر موقوف نباشد بر
 انضمام مرتجی پس هم وجود و هم عدم هر دو یکسان بودند و چنان یکی در دوم
 بی هیچ مرجع بوده باشد و از وی قبی صانع لازم آید و چون این قسم محال شد پس
 سخن بانی کردیم و گوئیم هر مت شد که کل مالا بد منه فی موثریه الله فی العالم در
 از حاصل بود و چون چنین باشد بخلف عالم از باری تعالی محال بود پس لازم آید که
 تا خدای بود عالم یا وی بوده باشد و بدان که این شبهت از کل شبهات فلاسفه
 قوی تر است و جماعت متکلمان از این شبهت جوایم بسیار گفته اند ما هیچ مشهور
 تر است بیایم **جواب اول** است که کسب که عالم در آن برای آن نیافرید
 که مخلوق باید که او را اول بود و از آن قی اولیت است و جمع میان هر دو محالست
جواب دوم قومی کسب از برای آن نیافرید که در آن عالم بود که عالم در

وجود نخواهد آمد لکن فلان وقت و خلاف معلوم محال الوقوع است و
جواب سیم قومی دیگر کسب از برای آن نیافرید و موجود نشد در
 از آن که بارادت قدم تخصیص ایجاد عالم کرده بود بوقتی معین در آن زمان
جواب چهارم قومی از معتزله کسب از برای آن در آن موجود نشد که فعل
 باری تعالی موقوف رعایت مصلحت باشد و مصلحت مکلفان در خلق عالم
 آنکه حاصل می شد که خلق عالم مخصوص باشد بزمان و قی معین **جواب پنجم**
 قومی دیگر کسب عالم در ماقبل از برای آن موجود نشد که امکان حدوث و محصور
 جز در آن وقت حاصل نشد و بدانند این جوایم همه ضعیف است زیرا که حاصل
 همه بدان بازی کرد که کل مالا بد منه فی موثریه الله فی العالم لم یکن حاصله فی
 از آن **اما الجواب الاول** فلان حاصله بر جمع الی ان احد مالا بد منه
 فی صفة الفعل عدم المانع و الازل کان نفعاً من التاثير فلما لم یحصل الفعل
واما الجواب الثاني فنوان شرط جواز حصول العالم حصول ذلك الوقت
 الذي علم الله حد و ثمة فيه و كان ذلك الوقت غير حاصل في الازل فلم يوجد
 العالم لفقدان احد الامور التي لا بد منها و **اما الجواب الثالث**
 و هو ان الارادة القدیمة لما اقتضت تخصیص ایجاد العالم بوقت معین فلما لم
 و ذلك الوقت ما كان حاضراً في الازل لا جرم لم یحصل العالم لفقدان ذلك الوقت
 الذي لا بد منه و **اما الجواب الرابع** و هو ان العالم انما لم یحدث في الازل
 لان حد و ثمة متوقف علی حضور ذلك الوقت المشتمل علی المصلحة فلما لم یکن

ل

ال

ذلك الوقت حاضر في الازل لا جرم لم يحدث واما **ابواب الخلق**
 وحوادث تاثير الباركي في وجود العالم موقوف على كون العالم في نفس جاي
 الوجود لكن الحيوان ما كان حاصل في الازل فلا جرم لم يوجد العالم لتعلق الازل
 بسبب ما اشد كحقيقه اين صريح جواب الفتنة كل ما لا بد منه في الموثوقه حاصل
 بنوعه الازل لكن خصم ان بحث ابطال اين مقدمه كرهه است زيرا چون كل ان بود
 اكر ان نابود باقى مانند همیشه بايستی كه فعل در وجود نيامدى و اگر نابود را يك
 شدن زوال اگر مخم موثر بود پس حادث لا عن موثر باشد و اين تقى صانع باشد و
 اگر موثر بود سخن در كيفيت تاثير ان موثر در حدوث ان قيد چون سخن مقدم باشد
 و اين تسلسل انجا مذکور معلوم شد كه از اين جوابها هيچ شافى نيست و بدانند اعتماد
 ما در جواب **ابواب** اين سخن يك حرف است و از است كه كوسم اگر اين محبت كه
 شما نظر مى كنيد حقا است لازم ايند كه در علم هيچ تغيير نباشد زيرا چون از دوام
 موثر دوام اثر لازم ايند از دوام اثر اول دوام اثر دوم لازم ايند و هم چنين
 الى اخر المطالب بر لازم ايند كه در علم هيچ تغيير حاصل نبوده و چون تغييرات مشاهده
 مى بينيم دانستيم كه سخن شما شبيه است جفت نيست **اگر سادى** كويى جارا و
 بنود كه واجب الوجود عام الفرض بود لكن حدوث ان فريض موقوف باشد بر حصول
 استعداد خاص در قابل حدوث ان استعداد موقوف باشد بر اتصالات فلكى و
 تشكلات علوى و ان اتصالات هر يكى مسبوقة باشد بديكرى **لا الى اول جواب**
 كوسم ما اين سخن را از غشاوه عبارات و طامات پيرون خواهم آورد و طريقى است كه

قيد

يد

كوسم اين عرض صورت كه اين ساعت حاصل شد يا اورا موثرى نى بايد ما مى
 اگر نى بايد پس حدوث نى موثر واداشتي وان تقى صانع باشد و اگر موثرى مى
 بايد ان موثر مع كل ما لا بد منه يا بش ان اين ساعت موجود بود مانود اگر موجود
 بود و اين حادث بنوعه پس واداشتي كه ان موثر تمام اثر مختلف باشد پس سخن تو
 باطل شد و اگر موثر مع كل ما لا بد منه في الموثوقه موجود بنوعه پس حدوث اورا موثرى
 ديكر بايد و اين تسلسل انجا مذکور و هر ان جواب كه فلسفى در حدوث اين حادث چيزى از
 موثر خود بگويد ما هم عين ان جواب در حدوث كل ممكنات از بارى تعالى كوسم
 اين معارضه متوجه شد كوسم اين سخن كه شما نظر مى كنيد كه چون موثر تمام حاصل
 باشد اثر با و بايد لازم بتايد نه بينى كه در حق كى از بلوق قبح اب مساوى
 همه صفات بيش و نه ندى را ترجيح كندى نك ان ابر و هم هيچ مزيجى باشد و اگر
 دو كره نان مساوى در همه صفات بيش و نه ندى را ترجيح كندى نك ان ابر و هم هيچ مزيجى
 مختص دروى باشد پس معلوم شد كه ان سخن كه فلاسفه نظر بر كرده بودند در حجب
 بالذات در هستت اما در فاعل اختيار باطل است و بالله التوفيق **شبهت**
دوم است كه عالم اگر محدث بودى بيش ز حدوث ممكن الوجود لذاته بودى
 كه اگر ممكن الوجود بودى و ظاهر است كى واجب الوجود بنوعه پس متع الوجود لذاته
 بودى و اگر چنين بودى لازم ايند كه المتع لذاته انقلاب ممكن لذاته و هم محال
 و چون قبل الحدوث ممكن الوجود بنوده است ان امكانا وصفى موجود بنوده است معلوم
 ر و بنود كه معدوم بود زير كمال امكان را فاعل و معنائى اشتغال است و امتناع عدم است

زیرا که او وصف متع است و متمتع معدوم است و صفت معدوم هم معدوم بود و
 چون امکان منافعی امتناع است و امتناع عدم است و منافعی عدم وجود بود باید که
 امکان صفتی موجود بود پس گویم از امکان عاید بود یا قادر یا عاید بود با عقل
 و قسم اول باطل است زیرا که قادر را ممکن است ایجاد ممکنات کردن و ممکن نیست
 ایجاد مستغاث کردن پس اگر نه انست که ممکن به نفسه متمیز است از متمتع و الا این
 تفاوت محال بودی پس معلوم شد که امکان صفتی ثبوتی است و او حاصل است
 قبل حدود و الشی و او عاید است با ذات ممکن و هر چه صفت موجودی بوی قائم بود
 او هم موجود بود پس بدست که قبل حدوث کل ممکن موجودی باشد که محل امکان
 از محدث بود و هر چه چنین باشد از چنین هیولی از محدث باشد پس بدست شد که هر چه
 محدث باشد مسبوق باشد بهیولی پس اگر آن هیولی هم محدث بود او را بهیولی دیگر
 حاجت آید و این تسلسل انجامد و این محال است پس معلوم شد که هیولی قدیم باشد
 و هیولی بی صورت نبود پس باید که جسم قدیم باشد **جواب** روا بود که
 امکان صفتی موجود باشد و ما را برین دعوی براهین بسیار است **روان اول**
 انست که اگر امکان موجود باشد یا واجب لذاته بود یا ممکن لذاته و این دو که واجب
 لذاته بودن زیرا که امکان صفت ممکن است و صفت منفقر باشد به موصوف و المنفقر الی
 الممكن ولی بالامکان و ایضا اگر امکان واجب الوجود لذاته باشد پس واجب الوجود لذاته
 بیش از یکی بود و این محال است پس معلوم شد که اگر امکان موجود بود باید که ممکن الوجود
 لذاته بود و اگر چنین باشد وجود او مغایر ماهیت او بودن زیرا که هر چه را وجود نفس

ماهی

ن

است

شد

بند

ماهیت بود ممکن لذاته نبود و چون وجود او غیر ماهیت بود امکان کفایت انست
 وجود او اما ماهیت او بود پس لازم آید که امکان او زاید بود بر ذات او و محتمل امکان
 دوم چون قول باشد پس باید که هر امکانی را امکانی دیگر باشد تا الی نهایت و این
 محالست پس معلوم شد که امکان صفتی موجود نبود **روان دوم** امکان هر چیزی
 مقدم بود بر وجود او زیرا که امکان له من ذاته و وجود من غیره و ما بالذات
 اقدم مما بال غیر اگر امکان او صفتی موجود بود لازم آید که موصوف شدن چیزی
 بوجود چیزی دیگر مقدم باشد بر موصوف شدن از چیزی بوجود خود و این محال
روان سیم انست که این چیز که این ساعت محدث است چون ممکن بود باشد قبل
 وجوده اگر امکان صفت موجودی بود مانوی قائم باشد یا غیر او اگر بوی قائم با
 و او معدوم است پس لازم آید که موجود معدوم قائم بود و اگر این را بود اصل این
 شمت باطل شد و اگر غیر او قائم بود لازم آید که صفتی چیزی محیی دیگر قائم بود
 و این عقول نیست و اگر روا بود پس روا باید داشت که جسم متحرک شود بعین حرکت
 که جسمی دیگر قائم شود و این سخن هیچ عاقل نکوید **روان چهارم** عقول فعلا
 و هیولی همه از ممکنات اند پس باید که امکانات ایشان چیزی دیگر قائم بود پس باید که
 هیولی را هیولی دیگر بود و این تسلسل انجامد و عقول فعلا هیولی اند و این همه
 با اتفاق محالست اگر **سالمی** گوید که عقول و هیولی قدیم است پس امکانات ایشان
 بدیشان قائم بود و اما محدثات بیش از حدوث موجود نیست پس موجودی دیگر با
 تحمل امکانات ایشان باشد **جواب** ثبوت امکان ماهیت هیولی

واجب لذاته ولو كان ذلك مشروطا بوجود الهيولى ومكان شرطها للواجب بذاته
 كانا ولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم ان تكون الهيولى واجبة لذاته لهذا الخلف
شبهه است است که هیچ محدث نبوده عدم او متقدم بود بر وجود او
 والمفهوم من ذلك التقدم ليس نفس المفهوم من ذلك الوجود فقط او من ذلك العلم
 فقط او منها كيف كان لان كل ذلك حاصل فيما اذا تاخر العدم عن الوجود مع ان تقدم
 العلم على الوجود غير حاصل فيما اذا تاخر العدم عن الوجود فعلمنا ان المفهوم من
 هذا التقدم كيفية ثبوتية زائدة بس ل كيفية ثبوتية راجحة ثابت بايد زير ال صفت
 موجود بنافه معدوم قائم نشود بر پیش ازین حادث که او را اول الخواصت فرض
 کرده بودیم حادث دیگر بوده است فقبل کل حادث حادث لا الحی **اول جواب**
 تقدم چیزی بر چیزی صفتی ثبوتی نبوده برین زمان بسیار است **برهان اول**
 است که گویند این شبهه را غایت سخن گفت که هیچ محدث نبوده عدم او متقدم بود
 بوجود بر عدم را وصف کرده است تقدم و اگر تقدم صفت ثابت بود این سخن
 محال بود **برهان دوم** صفت تقدم و صفت تاخر و اضافند که هر یک محقول
 نباشد مگر باد و م بر اگر تقدم و تاخر و صفت وجودی باشند باید که محل هر دو
 بایکدیگر موجود باشد پس باید که متقدم و متاخر یا یکدیگر موجود باشند و این
 منافی تقدم بود پس اگر تقدم صفتی موجود بود باید که موجود نباشد و هیچ شیء
 او مودی باشد بعدم او باید که موجود نبوده **برهان سیم** اگر تقدم صفتی وجودی
 باشد او نیز مسبوق باشد بعدم پس اول تقدم دیگر باشد و این مودی باشد

نورانی

بتسلسل و این محال است پس چون بدین صیه بر همان درست شد که تقدم صفت
 موجود نیست اصل این شبهه باطل شد **جواب دوم**
 است که ما بیان کردیم هر مقدمه دوم را بتدای این سله که تقدم بعضی
 اجزای زمان بر بعضی دیگر نه بر زمان است هم چنین تقدم عدم عالم بر وجود او نه
 بر زمان باشد و بالله التوفیق **شبهه** چهارم باری تعالی چون خواست
 که عالم آفریند یا خواست که عالم بیافریند مطلقا آنکه آن آفریند کاری مقید
 باشد بر زمان معین یا خواست که عالم بیافریند چنانکه آفریند کاری مقید باشد
 بر زمان معین اگر خواست او چنان بود که عالم را بیافریند چنانکه مقید باشد بر زمانی
 معین باید که عالم همیشه موجود بود که اگر در وقتی باشد در وقتی برحدوث
 او بخله خواست باری تعالی بوده باشد و اگر خواست او چنان بود که بیافریند
 در زمانی معین آن زمان معین یا درازل بود یا بنوده اگر درازل بود و باری تعالی خوا
 حکم عالم را در آن زمان بیافریند بر چه نم باید که عالم آنی باشد و اگر آن زمان درازل
 موجود نبوده باشد حد و ثا و بار اذت باری تعالی بوده باشد پس کو هم خواست
 او را بحدادان زمان را یا مطلق بود یا مقید اگر مطلق بود باید که دایم باشد و اگر
 مقید بود زمان را زمانی دیگر باید و این مودی باشد بتسلسل و این محال است
جواب ارادت باری تعالی مرا بحدادان زمان معین را علی التبعین یا
 مطابق بود یا مقید اگر مطلق بود باید که این زمان همیشه موجود بوده باشد و اگر مقید
 بود باید که حد و ثا برین زمان مشروط باشد برحدوث زمانی دیگر و این مودی باشد

ببتسلسل ششم است **نهم** مفهوم از موثریت باری تعالی در عالم نفسخ است باری
 تعالی و ذات عالم نیست و آنکه هر کس که تصور این دو ذات کردی بایستی که بپندارد
 بدانستی که موثر هر دو ذات این ذات است و این باطل است پس مفهوم از موثریت
 معیار این هر دو ذات بود و این مفهوم با سلبی بود یا ثبوتی روا نبود که سلبی بود
 زیرا که موثریت نقیض لا موثریت است و لا موثریت عدم است پس موثریت ثبوت
 بود و این موثریت روا نبود که محدث بود و لا موثری دیگر بایستی و این بتسلسل
 انجا میدانی پس باید که قدیم بود پس هر ست شد که موثریت صفتی است ثبوتی ازلی
 لکن موثریت صفتی است اضافی بنسی و صفتی اضافی آنکه موجود شود که هر دو مضاف
 موجود باشد پس چون موثریت ازلی باشد اثر ازلی باشد **جواب**
 موثریت صفتی ثبوتی نیست که اگر صفتی ثبوتی بودی مفسر بودی بوصوف
 و المفسر الخ غیر ممکن لذاته و ممکن لذاته مفسر الخ موثر و کات موثریه الموتری
 تلك الموتریه زاید علیه و یلزم التسلسل و هو محال **ششم** افرد کاری
 جود است و احسان فعل احسان که ملتر از ترک احسان پس اگر در ازلی باری تعالی
 هیچ اثر صالیه نشده باشد هر قدری نامتناهی صفت نقصان اختیار کرده باشد و این
 محال است **جواب** **کمال** است باری تعالی اگر موقوف باشد بر وجود
 مخلوقات پس و ناقص لذاته کامل بعینه بوده باشد و این محال است و اگر موقوف نبود
 فواء و جودت المخلوقات اولی و توجدهم محصل سبب وجودها کمال زاید و لا تدفع
 بسبب عدمها کمال بلکه کمال و صفتی ذاتی است و او هر ثبوت از کمال تعالی و منزله

از کل موجودات و بالله التوفیق **ششم** است که اگر عالم محدث
 بود لابد باشد که افرد کار تعالی قصد افردین کند بعد از آن که قصد افردین
 نکرده باشد پس کوسم این قصد افردین کردن با هیچ فایده باشد یا از برای فایده
 باشد اگر بی هیچ فایده بود عبث بود و عبث لا ینق حکیم نباشد و اگر از برای فایده
 باشد آن فایده چنان باید که بود او او ایتر بود از نابود و هر چه چنین باشد او
 ناقص لذاته مستکمل بعینه باشد و این محال است **جواب** **کوسم** کجا
 باری تعالی منزله است از آنکه محال باشد بلکه محض رادق قدم بود و مایند اگر چه
 که خاصیت فاعل محتار است که ترجیح یک طرف کند بر دوم و لعله و بالله التوفیق
المسئله الثانیة فی الزم المعلوم لیس بشی
 بیانده استن که این مسئله فرع دیگر است و آن مسئله است که وجود هر ماهیت
 نفس لزم ماهیت است یا صفتی زاید است بر وی مثلا چون کوی سواد موجود است
 موجودی سواد نفس سواد است یا غیر او و این مسئله مستحق تحقیق است
 و جماعتی بسیار از عقلا می گویند وجود هر چیزی نفس ماهیت است و هذا القول
 اختار ابو الحسن الخ اشعری و اتباعه من اهل السنه و ابو الحسین البصری و اتباعه من
 المعتزلة و جماعتی دیگر از عقلا می گویند الوجود مغایر للماهیة و هذا القول
 اختیار اکثر الحكماء و جمیع عظیم من المتکلمین است **مجموعه** آن قوم که می گویند
 وجود اشئی غیر ماهیته بسیار است **برهان اول** است که وجود هر چه موجودا
 صفتی مشترک فیه است و ماهیات مشترک فیه نیست پس لازم آید که وجود غیر ما

د

مسئله

ن

ماهیت

بود امت **برهان** آنکه کنیم وجود صفتی است مشترک فیذ از وجوه است **اول** است که صرح عقل حکم می کند که تقیضان دو اند فی واثبات و میانی ایشان هیچ واسطه نیست و اگر حقیقت ثبوت یکی نبودی این سخن درست نبودی **دوم** است که ما موجود را تقسیم توانیم کردن بواجب و ممکن و مورد تقسیم باید که مشترک فیذ باشد بین اقسام پس باید که سببی وجود یکی باشد **چهارم** است که اگر ما اعتقاد وجود چیزی کنیم پس اعتقاد کنیم که آن جوهر است ما عرض و ما حدث و یا قدم اعتقاد کردن وجود البته متغیر نشود و اگر نه استی که مفهوم از وجود یک حقیقت است و الا این معنی ممکن نبودی **است** بیان پنج کنیم که خصوصیات ماهیات مشترک فیذ نیست ظاهر است زیرا که همه عاقلان مانند که جوهر از آن روی که جوهر است بخلاف عرض است از آن روی که عرض است و جوهر است شد که وجود منهوی مشترک فیذ است بین الموجودات و خصوصیات ماهیات مشترک فیذ نیست زیرا که لایماید که وجود غیر ماهیت بود **برهان دوم** است که هیچ شکل نیست در آن که بعضی موجودات ممکن الوجود اند پس گوئیم آن چیز که او را ممکن الوجود فرض کرده ایم اگر او را با صفت وجود اعتبار کنیم او با صفت موجودی قابل عدم نبود پس ممکن الوجود و عدم نبود و با صفت عدم قابل وجود نبود پس ممکن العدم و الوجود نبود پس معلوم شد که هرگاه که او را با صفت وجود گیریم یا با صفت عدم او ممکن الوجود نیست و درست شد که او ممکن الوجود است پس لازم آید که او از آن جهت که او است مغایر عدم و وجود بود و بدین سخن عبارت می یابد باینکه بر توان کرد

و آن چنانست که **کوه** چون بر چیزی حکم کنیم که او جایز الوجود و العدم است معنی این سخن آنست که حقیقت او رواست که متقرر باشد با عدم و معلوم است که وجود و عدم باید که یکدیگر متقرر نشوند پس چون ماهیت با هر دو جایز التقرر است و هیچ دو باید که یکدیگر جایز التقرر نیست معلوم شد که حقیقت و ماهیت مغایر وجود و عدم بود **برهان سیم** است که ما می توانیم که ماهیت را با بدینهم فرق از آنکه وجود آن ماهیتها معلوم نبودی چنانکه با بدینهم که دایره جوهر بود و هر معرفت امکان وجود او بر آن تفصل محتاج باشیم و چون ماهیت معلوم است در آن وقت که وجود معلوم نیست باید که ماهیت غیر وجود بود اگر **سالمی** گوید تصور ما وجود غیر تصدیق است محمول بر ماهیت پس لازم آید که وجود را وجودی دیگر باشد و این محالست **جواب** تصدیق بشیء وجود عبارتست از موصوف شدن ماهیت بوجود و این تقاضا مغایرت کند میان ماهیت و وجود و عبارت نیست از موصوف شدن وجود بوجودی دیگر تا تسلسل لازم آید **برهان چهارم** مابین همه عقل فرقی می دینیم میان تصور و میان تصدیق پس اگر مفهوم از سواد و آن وجود یکی بود چون گوئیم السواد موجود چنانکه ماهیت اعتبار نکرده باشیم و اعتبار یک ماهیت تصدیق و خبر نباشد پس باید که آنچه می گوئیم السواد موجود نه تصدیق باشد و نه خبر و این محالست اگر **سالمی** گوید این تصدیق و اخبار بحسب اللفظ است لا بحسب المعنی **جواب** گوئیم این سخن باطل است زیرا که آنچه می گوئیم السواد موجوده و المثلث موجود مقصود مجرد لفظ نیست و الا روی بر آن عقلی گفتن

ماهیت

د

متعذر بودی **واما حجت** از قوم که می گویند که وجود نفس ماهیت است
 است که اگر صفی بودی زاید بر ماهیت قیام او باهیت موقوف بودی بر
 وجود وی با موقوف نبودی بر وجود وی اگر موقوف باشد تسلسل لازم آید و
 اگر موقوف نباشد پس رواداشنه باشیم قیام صفی ثبوتی بجبری ثابت و
 اگر این روادایم لازم آید که شاکل باشیم هر وجود این ذوات که صفات
 محسوسه بوی قائم باشد زیرا که ما از جوهر جز برودت و سست و ثقل و
 کثافت نمی دانیم و نمی بینیم و چون رو بود قیام موجود بغير وجود رو باید
 داشتن که این محال این صفات است موجود نیست و معلوم است که این باطل است
 پس باید که وجود زاید بود بر ماهیت و چون از شرح این مسئله فارغ شدیم گوئیم
اما آنکس که گوید وجود نفس ماهیت است او را که می گویند معدوم
 شی است زیرا که چون وجود غیر ماهیت بود هر وقت که وجود باطل شد ماهیت
 هم باطل شد **اما** آنکس که گوید وجود زاید است بر ماهیت خلاف است که
 ماهیت منقرض شود زنی وجود یا فی آنکس که رو دارد گویند معدوم شی است
 و آنکس که رو ندارد گویند معدوم شی نیست و چون این تحقیق حضور شد پس
 مقصود باز شویم و گوئیم بدانکه معدومات جوهر است معدومی است متمتع
 الوجود و معدوم محال است جایز الوجود **اما** معدوم متمتع الوجود با اتفاق
 جمله عقلانی محض عدم صرف است و نه ذات است و نه شی و **اما** معدوم
 که ممکن الوجود است مذمب است که هم نفی محض است و ابو الحسن البصری

از علما معتزله این قول اختیار کرده است و مذمب شیوخ معتزله است که این
 معدومات ذوات و حقائق و ماهیات اند و بدانکه را بر بطلان قول معتزله
 برافین بسیار است **برهان اول** است که اگر ماهیات در خارج متحقق باشد
 حال غریبها عن الوجود پس از ماهیات متحقق خارجی متساوی باشند و
 خصوصیات از ماهیات برابر باشند و ما به المشار که غیر ما به المایرة
 فیلزم از کون تحقق کل حقیقه و تقررها از ایداعی خصوصیتها و لامعنی
 للوجود الا هذا التحقق والتقرر فیلزم کونها موجوده حال کونها معدوم
 و ذلک محال **برهان دوم** است که ذوات معدومه بزرگتر از خاصه ماهیات است
 و این باطلست زیرا که این ذوات که این ساعت در علم باقی است کمتر از است
 که از وقت که هنوز هیچ موجود نشده بود مقدار عدد این ذوات که موجود
 شده است و هر عدد که از عدد دیگر کمتر باشد متناهی باشد پس این ذوات که
 این ساعت در علم باقی است متناهی باشد و این ذوات که در وجود است هم
 متناهیست و مجموع دو متناهی هم متناهی باشد پس باید که جمله ذوات که
 در علم بوده است هم متناهی بوده باشند و بزرگتر از خاصه ماهیات است که نامتناهی
 بوده اند پس مذمب قول باطل شد **برهان سیم** است که خدای تعالی می فرماید
 والله علی کل شیء قدیر و افراطیست و اول ماهیتها باشد پس باید که باری
 تعالی قادر باشد بر این ماهیتها و قادر بودن او بر ماهیتها انکار ثابت شود که
 افکار این ماهیتها و بر نفی بران ماهیات قادر باشد و هرگاه که چنین باشد از ماهیات

در نفس ماهیتی خود ممکن المقتدر و ممکن الزوال باشند و هرگاه که چنین باشند
 فقر ما همتها سقز موثر بود و موثر بر اثر سابق بود پس ماهیتها در اول همه
 نقی محض بوده باشند پس معلوم شدی نباشد و بالله التوفیق **نخستین**
نخستین معتزله در اثبات معدوم شی است که معدومات متمیز اند و هر
 متمیز باشد باید ماهیتی شئی باشد **پس** انچه معدومات متمیز اند سه
 وجه است **یکی** است که معدومات در حال عدم معلوم است زیرا که می دانیم
 که فردا افلاک در مشرق برآید و از مغرب بر نیاید و برآمدن افلاک فردا از
 مشرق این ساعت معلوم است پس درست شد که معدوم معلوم است و هر چه
 معلوم باشد متمیز باشد از غیر او بدلیل آنکه ما بعقل خود تمیز می کنیم میان طلوع
 افلاک فردا از مشرق و طلوع از مغرب حکم می کنیم بر طلوع مشرقی که واقع شود
 و بر طلوع مغربی که واقع نشود اگر تمیز نبودی حکم کردن بر یکی وقوع و بر دوم
 بعدم وقوع ممکن نبود **وجه دوم** در بیان انچه معدومات در حال عدم متمیز اند
 است که می دانیم که از دست راست رفتن و از دست چپ رفتن مقدور است
 و با همان بر رفتن مقدور نیست پس بر یک معدوم حکم می کنیم که مقدور است و بر
 دوم حکم می کنیم که مقدور نیست پس معلوم شد که بعضی معدومات متمیز است از
 بعضی دیگر بصحت مقدور و امتناع مقدور **وجه سیم** در بیان انچه معدومات
 در حال عدم متمیز اند است که ما از خود می دانیم که فلان چیز ما را باید که در وقت
 آید و فلان چیز نباید که در وجود نیاید و این هر دو قسم معدوم اند و یکی را در وقوع

است و دوم مکروه الوقوع پس اگر بعضی معدومات از بعضی دیگر در حال عدم
 متمیز نبودی این محال بودی پس بدین سه وجه معلوم شد که بعضی معدومات
 از بعضی دیگر در حال عدم متمیز اند **و چون** این مقدمه درست شد تقریر
 مقدمه دوم ایم و گوئیم هر چه بعضی از وی از بعضی دیگر متمیز باشد او
 نقی محض نبود زیرا که معنی متمیز آن بود که او را خاصیتی و صفتی بود که از دیگر
 نبود و مخصوص بودن و بخاصیت و صفت آنکه معقول بود که تعین و
 مقدر باشد و چون این سخن درست شد پس حجت باز کردیم و گوئیم درست شد
 که معدومات در حال عدم متمیز اند و درست شد که هیچ از غیر خود متمیز با
 اوقات و شئی باشند پس از آنکه معلوم شدی بود **الحاج** **و** **اسلم**
 که در معدومات تمیز حاصلست **اما حجت** **نخستین** او برین دعوی و آن
 است که معدوم معلوم بود و هیچ معلوم بود متمیز بود **وجه اول**
 است که ما در پنج صورت علم معلوم می دانیم با آنکه با اتفاق از معدوم شئی نیست
اول علم ما بمتنوعات زیرا که چون حکم می کنیم که شریک لاله محال الوجود است
 یا فیکه شریک لاله تصور کرده با شیم زیرا که تصدیق نیز سابقه تصور محال است
دوم علم مرکبات چنانکه گوی از یاقوت و دریاچه از سیاهاب در خاطر توانیم آورد
 و با اتفاق این چیزها در عدم ثابت نیست زیرا که مذهب خصم ثابت در عدم خواتش
 ترکیبات و گوی عبارت باشند از جوهر مرکب شدن موصوفه گشته با الوان مخصوص
 و صفات مخصوصه و این چنین چنین در عدم ثابت بنود با اتفاق **سیم** علم بنسبتها

ومات

شد

و اضافت با جز علم بنوقیت چیزی میزدی که باو علم حاصل بودن جسم
 هر چیز و جهت و یا اتفاق حاصل بودن جسم هر چیز ثابت نباشد **در عدم**
 علم بوجود چیزی بیش از وجود آن چیز چنانکه امر و زعمیدانیم که طلوع افق
 از مشرق فردا موجود خواهد شد پس وجود او که در فردا حاصل خواهد
 شدن این ساعت میدانیم با آنکه اتفاق وجود در عدم متقرر نباشد **نیم**
 آنکه میدانیم که عدم منافض وجود است پس باید که حقیقت عدم را تصور کرده
 باشیم تا ما را ممکن بود که حکم کنیم که عدم نقیض وجود است و اگر چه خصم میگوید
 معدوم شی است لکن با اتفاق عدم نه ذات است و نه شی بل که نفی محض است
 و عدم ذکر بود و معدوم دیگر و چون هر ست شدن که درین پنج صورت علم و
 نقیض حاصل است و معدوم نه ذات است و نه شی دانستیم که استدلال
 معلومی بر ثبوت باطل بود و اگر خواهی که این سخن را حکم ترک کنی بگو که ازین که می
 گوئی که معدوم معلوم است بدین معلومی میخوانوی اگر بدین معلوم این قدر
 میخوانوی که درین پنج صورت که بر شمرده ام حاصل است این قدر موجب آن نیست
 که ذات و شی بود با اتفاق و اگر معلوم چیزی دیگر میخوانوی غیر این معنی فلا نسلم
 که معدوم معلوم است بدین معنی و چون سوال برین وجه ایراد کرده شود سخن بر
 خصم نیل دشوار شود **اما جهت دوم** که معدومات بعضی مقدر اند و بعضی
 مقدر نیستند و این معنی موجب امتیاز باشد در عدم **چون**
 است که آنچه در عدم ثابت بود قدرت را در اثبات و زالت او هیچ اثر نبود پس او

مقدر بود لکن مقدر و نترد یک خصم موصوف کردن ماهیت بوجود بودن لکن
 از موصوف شدن در عدم ثابت نیست پس آنچه مقدر است در عدم ثابت
 نیست و آنچه در عدم ثابت است مقدر و نیست پس این سخن باطل شد **و اما جهت**
سیم که گفت معدومات در حال عدم بعضی را در حصول اند و بعضی مکروه
 الحصول اند پس امتیاز در عدم حاصل شد **چون** است که آنچه در عدم
 ثابت بود واجب الیشوت متمتع الی غیر است پس ارادت و کراهت را بوی تعلق
 نمودن بر آن تعلق ارادت و کراهیت بخیزی باشد که نابود و بود او معقول بود
 بلکه تعلق ارادت و کراهیت موجود شدن آن مایات باشد و با اتفاق موجود
 شدن آن مایات در حال عدم متقرر نیست پس آنچه متعلق ارادت و کراهیت
 است در عدم ثابت نیست و آنچه ثابت است متعلق ارادت و کراهیت نیست پس
 معلوم شد که این شبهتها منقوض است **شبهت دوم معتبره**
 در میان آنچه معدوم شی است است هیچ شک نیست که موجودات بر دو قسم است
 واجب و ممکن و حقیقت ممکن است که ماهیت او هم قابل وجود بود و هم قابل عدم
 و هر چه چنین باشد باید که ماهیت او هم مقارن وجود و با بود هم خالی از وجود
 و با بود و چون از ماهیت از وجود خالی و با بود مراد با معدوم شی بیش ازین نیست
 که ماهیت متقرر بود و وقتی که وجود مقارن او نبود **چون**
 تبدل و بطلان بر مایات محال باشد نترد یک خصم پس امکان صفت مایات نبود
 بلکه صفت وجود باشد لکن وجود با اتفاق در عدم ثابت نیست پس آنچه ثابت است

در عدم بامکان موصوف نیست و اینج بامکان موصوف است در عدم ثابت نیست پس
 این شکی باطل شد **سیم** است که معدومات بر دو قسم
 است یکی مستع و یکی جائز و چون این هر دو قسم از یکدیگر متمیز اند باید بود که یکی
 ثابت بود زیرا که هر دو نفی محض باشند و هیچ تعین و تخصص نبوده نیز محال
 باشد و محال است که مستع را شوقی باشد با اتفاق پس باید بود که معدوم ممکن
 الوجود ثابت و متمیز باشد پس هر اینه معدوم شی باشد **جواب**
 ما می دانیم که شریک الاله مستع است و الجمع بین الضدین مستع است و بعقل
 تمیزی توانیم کردن میان هر دو قضیه بسبب آنکه معلوم علیه بالامتناع در قضیه
 شریک الاله است و در قضیه دوم الجمع بین الضدین پس اگر اختیار میان این
 دو تصور حاصل نبودی حرف کردن میان این هر دو تصدیق نبودی پس پیدا شدن
 که میان تصور این دو مفهوم که هر دو محال الوجود است تمیزی کنیم و با اتفاق
 محالات نفی محض است و چون رواست که میان دو نفی تمیز حاصل آید روا باشد
 که میان محال و ممکن تمیز حاصل باشد و اگر چه هر دو نفی محض باشند **سیم**
چهارم قادر موثر است در وجود ممکنات با اتفاق و موثر نیست در مایهات
 ممکنات و لازم عند فرض لزوم موثر فیها ذلک لثبات انقلاب تلك المایهات
 عن حقائقها حق خروج السواد عن كونه سوادا و ذلک محال و چون درست شد که
 قادر را مایهات تاثیر نیست و در وجود تاثیر است معلوم شد که معدوم شی
 است **جواب** اگر از تاثیر قادر مایهات انقلاب از مایهات لازم آید از

حاصل

تاثیر قادر در وجود انقلاب مایهات وجود لازم آید پس باید که قادر را تاثیر نبود
 نه در مایهات و نه در وجود و این سخن باطلست اینست جواب از شبهات معتزله
 در مسله معدوم شی و الله اعلم بالصواب **المسألة الثالثة**
في اثبات العلم بالاصناف بخلافه بیش از آنکه در مقصود شروع کنیم ما را سقر
 سه مقدمه حاجتست **مقدمه نخستین** است که امکان چنین ها غیر حدوث است
 چنین ها باشد زیرا که معنی امکان آنست که از مایهات هم قابل هستی بود و هم قابل
 نیستی پس حقیقت امکان قابلیت وجود و عدم است و حقیقت حدوث مسبق
 بودن وجود عدم است و مغایرت میان این دو معنی تحت ظاهر است **مقدمه**
دوم است که بیشتری از مشایخ علم اصول بر آنند که حدوث علت حاجتست بعد
 و نزدیکه این سخن باطلست زیرا که حدوث عبارتست از مسبوق بودن وجود بعد
 و مسبوق بودن وجود بعدم صفت آن وجود بود و مضمر باشد بوی و از وجود
 مضمر است تاثیر قادر روی و تاثیر قادر روی مضمر بود به احتیاج و یک بقادر
 و احتیاج وی بقادر مضمر باشد بعلم احتیاج پس اگر حدوث علت حاجت بود یا
 جزئی از علت بود یا شرط از علت بود لازم آید که یک چیز متاخر بود از نفس
 خود مرا تبخیر و این محال است **مقدمه سیم** است که جماعتی از حکیمان معتزله
 اعتقاد کرده اند که تاثیر موثر در مایهات آثار نبوده که در وجود آثار نبوده یا در
 موصوف بودن مایهات وجود و این سخن باطلست زیرا که وجود را مایهات است
 و موصوف بودن از مایهات را بدان وجود هم مایهات است پس اثر قادر در مایهات

ث

هیت

محال بودی بایستی که نه وجود نقاله بودی و نه موصوف شدن ماهیت بود
 نقاد بودی و ازین سخن نفی تاثیر و موثر علی الاطلاق لازم آید و این سخن باطلست
 بلکه مذهب ما آنست که همچنانکه باری تعالی وجود ممکنات است حدیث ممکنات
 است یعنی همچنانکه وجود ممکنات بقدرت او حاصلست و ذات ممکنات هم
 بقدرت او حاصلست و چون این هر سه مقدمه معلوم شد پس مقصود باین
 کردیم و گوئیم جماعتی استدلال بر وجود صانع تعالی بامکان اشیای کند و جماعتی
 بحدوث اشیاء و جماعتی بجموع امکان حدوث و هر یک ازین سه طریق در دو قسم
 باشد زیرا که از اعتبار احوال و ذات کرده شود ماهر صفات پس مجموع طریقه ها که اصحاب
 انظار و افکار بدان شکل کرده اند در اثبات صانع تعالی این شش طریق است و ما را
 در بهتر بر این دلیل کلامی مفرد است نام او کتاب المخلوق و البعث و هر یک کاتب هر یک
 اشارتی مختصر کرده شود **البرهان الاول الاستدلال بامکان الذات**
 هیچ شک نیست که موجودی هست و هر چه هست بود ما قابل عدم بود ما قابل
 عدم بود اگر قابل عدم نبود او واجبا لوجودست و مقصود ما حاصل شد و اگر
 قابل عدم بود گوئیم هر هست که قابل نیستی بود باید که بقول هستی نیستی هر دو
 نسبت باماهیت او برابر بود و هر چه چنین بود و چنان هستی او بر نیستی از برای
 موثری بود و آن موثر باید که موجود بود و دور محالست و تسلسل محالست پس
 باید باشد که واجبا لوجود موجود بود و بدانکه این برهانها است بر شش مقدمه
اما مقدمه نخستین آنست که هر چه علم بروی روا بود نسبت وجود و عدم

ح

ماهیت او یکسان باشد و برهان صحت این مقدمه آنست که اگر نقید بکنیم که یک
 ماهیت هم قابل وجود بود و هم قابل عدم لکن وجود را جمع باشد پس حصول
 از اینجهان عدم محال بود زیرا که نقید بر آن که وجود و عدم هر دو متساوی
 باشند و چنان یکی هیچ مرتجع محال بود پس در وقت مرجوحی و لیکن که محال
 باشد و چون طرف مرجوحی متع الوقع بود طرف راجح واجبا لوقوع بود و ضرورت
 آنکه لا خروج عن طرفی لتقیض پس پیدا شد که اگر یک طرف راجح بود از طرف الا
 معنی بود و طرف مرجوح معنی بود پس ممکن نبود پس لازم آید که هیچ ممکن باشد
 باید که نسبت هر دو طرف باماهیت او برابر باشد **اما مقدمه دوم** و آن آنست
 که چون نسبت وجود و عدم باماهیت برابر باشد و چنان یک طرف بر دوم باید
 از برای مرجوحی باشد و عقلا را هر بیان از این مقدمه دو قواست **قول اول** آنست
 که این مقدمه بدیهی است زیرا که هر وقت که چیزی حادث شود عاقل مدیه عقل
 انرا بسیجی جویند و اگر نه آنست که در بدیهه عقل مقرر است که ممکن راستی را و الا
 بدیهه عقل موجب طلب سبب بودی پس بدین طریق معلوم شد که علم بصحت این
 مقدمه علم نیست بدیهی **قول دوم** آنست که این مقدمه برهان است و راجح من
 رسیده است از متکلمان در تقریر این مقدمه یک سخن پیش نیست و آن آنست که چون نسبت
 کردیم که نسبت وجود و عدم باماهیت ممکن باید که متساوی بود پس اگر یک طرف
 واقع شود لا ملحق آن طرف بر طرف دوم راجح بوده باشد پس جمع میان مساوات و
 اینجهان لازم آید و این محالست و سخن دیگر هست لکن بنا بر قول فلاسفه و آن آنست که

عدم زمان محالست زیرا که هر چه معدوم شود بعد از وجود لا بد عدم او بعد از وجود او بود و از بعدیت زمانی بود پس اگر زمان معدوم شود بعد از وجود عدم او بعد از وجود او بود بزمان پس در حال فرض عدم او موجود بود و هر چه چنین بود عدم او محال بود و چون این در هست شد گوئیم امتناع عدم او یا لذاته بود یا بغیره یا لذاته و لا بغیره محال بود که لذاته بود زیرا که او مرکب است از اجزای متعاقب گذرند و هر چه چنین بود محال بود که او واجب لذاته بود و محال بود که واجب لذاته بود و واجب لا بغیره زیرا که هر چه لا لذاته و لا بغیره بود وقوع او اتفاقی بود و هر چه وقوع او اتفاقی بود عدم او متعین بود لکن ما بین عدم زمان متعین است پس نماند الا آنکه وجوب استمرار زمان از برای وجوب سبب و بود پس لیس سبب اگر سبب واجب الوجود لذاته نرسد ممکن الوجود و عدم باشد و عدم او متعین بود و چون عدم او متعین بود عدم معلول او متعین بود پس باید که عدم زمان متعین بود لکن عدم او متعین است پس معلوم شد که زمان لا بد مستند است در وجود موجودی واجب الوجود لذاته تا از امتناع عدم از واجب الوجود امتناع عدم زمان لازم آید پس معلوم شد که دلالت زمان بر وجود واجب الوجود از دلالت جمله ممکنات ظاهر تر و همانانی بنحی است که صاحب شریعت صلوات الله علیه فرمود که لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر اگر **سایلی** گوید افقار ممکن موثر محالست و برین دلیلها بسیار است **اول** است که تاثیر موثر در وجود با انکاه بود که موجود بود یا انکاه بود که معدوم بود و با نبود که تاثیر موثر در وجود وی در وقت وجود وی باشد و لا لازم

لعل المراد

که ایجاد موجود و تکوین کاین کرده بود و این محالست و زوای نبود که در حال عدم او بود زیرا که موثر آن وقت تاثیر کرده باشد که اثر آن صفت عدم اصلی کشته باشد و مادام که اثر معدوم بود همچنان بر عدم اصلی باقی باشد و چون تاثیر موثر در حال وجود اثر محالست و در حال عدم هم محالست پس اصل تاثیر باید که خود محال بود **سوال دوم** تاثیر موثر مادر ماهیت اثر بود مادر وجود اثر مادر موصوف شدن ماهیت او بوجود او بود و این هر سه محالست پس تاثیر چیزی در چیزی باید که محال بود **بیان پنج** تاثیر موثر در ماهیت اثر محالست است که هر چیزی که تحقق او موقوف بر چیزی باشد از فرض عدم آن غیر عدم محقق از چیز لازم آید پس اگر ماهیت بودن ماهیت بتاثیر چیزی باشد باید که از فرض عدم آن ماهیت از ماهیتی خود منقلب گردد و این محالست زیرا که هرگز سواد از سواد بیرون و بیاض از بیاض منقلب نشود **بیان پنج** تاثیر موثر در وجود محالست است که وجود از آن جهت که وجود است هم ماهیتی است پس اگر تاثیر موثر در وجود باشد از آن روی که وجود از فرض عدم آن موثر باید که ماهیت وجود منقلب شود پس این قسم همان قسم مقدم شود **بیان پنج** تاثیر موثر در موصوف شدن ماهیت بوجود هم محالست است که این موصوف شدن را نبود که صفت موجود بود و الا او را ماهیتی بود و وجودی پس موصوف شدن ماهیت او بوجود زاید باشد بر وی و آن مودی باشد بتسلسل و این محالست و ایضا **سوال** تقدیر بر آنکه مسلم داریم که او صفتی شوقی است باز دیگر از تقسیم مقدم هر وی باز این که تاثیر موثر مادر ماهیت

موثر

دست

او بود مادر وجود او و چون این سخن معلوم شد اس سوال باز کردیم و گویم تاثیر موثر
 مادر ماهیت بود مادر وجود بود مادر موصوف شدن ماهیت وجود و این هر سه
 محالست پس تاثیر چیزی در چیزی محال بود **سوال سیم** اگر چیزی در چیزی اثر کند تا
 کردن موثر اثر یا عین ذات موثر و اثر بود ما مغایر ذات هر دو بود اما قسم اول
 باطلست از وجوه **و در نخستین** آنست که ما تقو اینم که ذات واجبا وجود تصور
 کنیم و ذات عالم تصور کنیم و ما را هنوز شک باشد که موثر و وجود این عالم از واجب
 الوجود است یا نه و المعلوم غیر ما هو غیر معلوم **و در دوم** آنست که تاثیر چیزی
 در چیزی نسبتی است میان ذات موثر و ذات اثر و نسبت میان ذات مغایر هر دو
 ذات بود پس تاثیر موثر در اثر یا اینکه مغایر ذات موثر و ذات اثر بود **و در سیم**
 آنست که ذات موثر موصوفست بذات و موثر است در اثر و ذات موثر بنفس
 خود موصوف تواند بود و بذات اثر هم موصوف نیست پس باید که موثریت موثر
 در اثر مغایر ذات موثر و ذات اثر باشد و چون این معلوم شد گویم ان مغایر است با
 سلبی باشد یا شوقی روا بود که سلبی بود زیرا که موثریت نقیض لا موثریت است
 و پیدا هم عقل میدانیم که لا موثریت نفی محض و عدم هر فست پس باید که موثریت
 سلبی نبود بل که شوقی بود پس گویم ان شوقی با جوهری قائم بنفس بود با صفتی
 قائم بغیر بود روا بود که جوهری قائم بنفس بود زیرا که موثر بودن چیزی در
 چیزی لغت و صفت ذات اثر کننده است و جوهری میان و مفارق از وی نیست
 پس پیدا شد که موثریت امری شوقی قائم بغیر است و هر چه چنین باشد ممکن

لذاته واجب بغیر بود پس او را موثری باید پس تاثیر موثر در وی باید بود پس
 ذات وی و این مودی باشد بتسلسل این محالست پس بسر سخن باز می گویم تا
 چیزی در چیزی با عین ذات موثر و اثر بود یا مغایر هر دو بود و این هر دو قسم
 محالست پس تاثیر چیزی در چیزی محال بود **سوال چهارم** جواز ان وجود متعلق باشد
 بدو طرف وجود و عدم پس اگر جواز وجود موجب احتیاج وجود بود موثر و مرتج
 باید که جوان عدم موجب احتیاج عدم باشد موثر لیکن این محالست زیرا که عدم نفی
 محض است پس افقار او مرتج محال بود پس هرست شد که جواز عدم حاصلست
 و هرست شد که عدم مفقور نیست بمعنی مرتج پس هرست شد که جواز علت حاجت
 بود **سوال پنجم** اگر جواز علت حاجت بودی باقی در حال بقا محتاج بودی زیرا که
 جواز صفتی است لازم ماهیت جایزات و هر چه لازم ماهیت بود هر کن ماهیت
 از وی خالی نبود پس جواز جایزات در حال بقا حاصل بود پس اگر جواز علت حاجت
 بود باقی در حال بقا محتاج موثر بود لیکن این محالست زیرا که تاثیر کردن در ذات باقی
 تحصیل حاصل و تکوین کاین بود و این محالست **سوال ششم** کونید که تاثیر صفتی در
 بقاء او بود و بقاء او در زمان اول حاصل بود و در زمان دوم حاصل شود پس بقاء
 او حادث بود پس تاثیر موثر در صفت حادث بوده باشد نه در ذات باقی لکن
 پیدا کردیم که جواز لازم ماهیت ذات باقی است اگر جواز علت حاجت بودی با صفتی
 که ذات باقی در حال بقا محتاج بودی و این محال باشد **سوال ششم** می بینیم که صورت
 اعراض که موجود می شود بعد از عدم و گاه معدوم می شود بعد از وجود و این

تیس

پس

محدود اگر لازم می آید است پس ممکن است مستغنی باشد از موثر و اگر طرح باشد از
 اگر ممکن است باقی باشد تسلسل لازم آید و اگر قدم بودن در و حال بیرون نبودن آن بود
 که کل مالا بدیهه موثر به حاصل نبود در ازل با هم حاصل بود اگر همه حاصل نبوده
 بود پس حاصل شد تسلسل لازم آید و اگر کل مالا بدیهه من الشرايط و انتفا الموانع و
 متممات علییه در ازل حاصل نبوده است و این محذورات بیش ازین نبود و این ساعت
 حاصل شد بی هیچ من و مخ که بسبب از وقت محذورات وقت عدم تحدید متمم شود پس
 اختصاص از وقت علی التبعین بدین محذورات ممکن باشد که عن من و مخ و این مطلب
 سخن باشد که شهادت عوی کرده آید که ممکن را من و مخ مالد و الله اعلم **جواب**
 از سوال نخستین است که تاثیر موثر در وجود هر دو معلوم باشد و هیچ یک را در عدم
 تقدم نباشد و این سبب گفت که لازم آید که موثر ایجاد موجود کرده باشد که این
 سخن خطاست زیرا که ایجاد موجودانگاه لازم آید که وجود اثر سابق بود در زمان
 بر تاثیر موثر اما چون تاثیر موثر و وجود اثر هر دو معاً باشند در زمان له محال
 لازم نیاید و اما سوال دوم **جواب** است که اگر تاثیر چیزی در چیزی
 شک و شبهه نیست است در مجرد صور و اعراض هیچ شکی نیست و این تقسیم شما بعینه
 درین مقام قایم است زیرا که کوسم اینجاست متجدد شد اما ماهیت بود با وجود موصوف
 شدن ماهیت موجود بود اگر ماهیت متجدد شد لازم آید که مثلاً سواد سواد نبوده
 باشد پس سواد شود و این قلب ماهیات و حقایق باشد و این محال بود و اگر وجود
 متجدد شدن پس لازم آید که وجود وجود نبوده است و این ساعت وجود شد و این

بش

محال است و اگر موصوف شدن ماهیت بوجود متجدد شدن موصوف شدن اگر
 محض است متجدد او معقول نبود و اگر موجود است او را ماهیتی باشد و وجودی
 و از سخنهای گذشتۀ روی باز آید پس معلوم شد که اگر این تقسیم حق باشد باید که
 صحت هر دو صفت بعد از عدم موجود نشود و بعد از وجود معلوم نکرد و چون
 این سخن برخلاف مشاهده است معلوم شد که این سخن باطلست و حق آنست که قهر
 باری تعالی ترک شده است همه ماهیات اشیاء و همه وجود اشیاء و همه موصوف
 شدن ماهیات اشیاء بوجود اشیاء و اما سوال سیم **جواب** است
 که مثل این تقسیم که سبب یقین بر کرده است در دفع بدیهات حاصلست زیرا که سو
 گویند که اگر این ساعت تو موجود باشی بودن بود در ساعت با عین ذات تو بود یا
 نایب بود ذات تو بود و او نبود که عین ذات تو بود زیرا که عین ذات تو انقضای تو است
 و حاصل بودن بود در ساعت و او نبود که نایب بود و الا از این اید هر دو ساعت
 حاصل باشد پس حاصل بودن از این اید در این ساعت نایب باشد بر روی و این تسلسل
 انجامد و چون این هر دو قسم باطل شدن باید که تو در این ساعت موجود نباشی و چون
 این قسم در دفع بدیهات می نام معلوم شد که این تقسیم شبهه است باشد و حجت بود
 و اما سوال چهارم **جواب** است که راجع نیست که جواز وجود بطرف
 وجود و طرف عدم متعلق است لکن رجحان وجود بر عدم از برای تاثیر باشد و
 رجحان عدم بر وجود از برای عدم تاثیر باشد و از اینجا است که گفته اند علیه العدم
 عدم العله اما سوال پنجم **جواب** است که باقی در حال اقامه معلول موثر می

فسطای

باشد نه بدان معنی که بخی او را وجود دیگر در محل بل که بدان معنی که وجود اثر دایم
می ماند بدوام موثر و برین تقدیر ایجاد موجود لازم نیاید و اما سوال ششم را
جواب است که این سخن انکار لازم آید که موثر موجب بالذات بود
اما اگر موثر فاعل یا مختیار بود اشکال وارد نبود اینست جواب این سوالها و
بالله التوفیق **مقدمه سیم در بیان نفعی در دو** دوران باشد که دو موجود بود
ممكن الوجود لذاته و این مرتجع وجودان بود و از مرتجع وجود این بود و جماعتی بود
بطلان این سخن بختی گفته اند و از آنست که موثر باشد که مقدم باشد بذات بر اثر
بس اگر موثر باشد در آن و از دوم موثر باشد در آن اولی لازم آید که هر یک مقدم
بود بدو مرتبه بر خود و این محالست و بدانکه این سخن نیاست بر اثبات تقدم ذاتی
و اما در آن محتمل دقیق است و اولیتر از آنست که سخن تقدم ذاتی بگویم لیکن گویم
هر چه معلول چیزی بود محتاج آن چیز باشد پس اگر هر دو علت سبب یکدیگر باشند پس
یک محتاج محتاج خود باشند و هر چه محتاج محتاج خود باشد لازم آید که محتاج
خود بود پس اگر هر یک علت آن دوم بود لازم آید که هر یک خود محتاج بود لکن این
محالست که احتیاج صفتی اضافی است و اضافت جز میان دو چیز معقول نبود اگر
سبایل گویند که اضافت و ثبوت هر یک علت وجود آن دوم است دلیل برین
است که آن فرض وجود هر یک وجود آن دوم لازم است قطعاً و آن فرض عدم هر یک
عدم آن دوم لازم است قطعاً پس باید که هر یک علت آن دوم باشد **جواب**
اگر گویم اضافت را در اعیان وجود نیست اشکال اندفع باشد و اگر گویم در اعیان

موجود اند گویم و جواب ملازمت میان اضافت آن برای ایجاد علت باشد **مقدمه**
چهارم در بیان نفعی تسلسل و پیش از آنکه در تقریر این مطلب غرض کنیم مقدمه
فرا بیشتر از آنست که ما را در تقریر مطلب بدان حاجت است و آنست که **مقدمه** است که
علت موثر باید که موجود باشد حال وجود معلول و **برهان** این است که اگر
علت متقدم باشد بر معلول پس در حال حصول معلول علت فانی باشد پس حصول
معلول بی علت بوده باشد و این محالست و اگر **سبایل** گویند چرا و اینست که علت
موجود باشد این ساعت ایجاد معلول کند در فردا پس حصول معلول در فردای
تا اثر علت نبوده باشد **جواب** گویم این سخن کمی گویند که علت در این ساعت
ایجاد معلول کند فردا محالست زیرا که ایجاد کردن علت بر معلول را صفتی است
اضافی و صفاتی اضافی نگاه متحقق شود که هر دو مضاف حاصل باشند چون علت
این ساعت موجب معلول بود صفتی موهومی این ساعت حاصل بود و چون این
صفتی بسی اضافی این ساعت حاصل بود باید که ذات معلول هم این ساعت حاصل
بود و چون این مقدمه پیدا شد گویم بر بطلان تسلسل اسباب و مستببات سه مرتبه
برهان اول است که اگر اسباب و مستببات همه نامتناهی بود باید که همه در حال
موجود بود بنا بر آن مقدمه که تقریر کردیم پس گویم مجموع از اسباب و مستببات
یا واجب لذاته بود یا ممکن لذاته و این واجب لذاته بود زیرا که هر جمله که فرض
کرده شوند آن جمله مضمر هر یک را حاوی خود بود و هر یک را حاوی جمله غیر خود بود پس
هر جمله که فرض کرده شود و مضمر غیر خود بود و هر چه مضمر غیر خود بود ممکن

شده

است

لذا نه بود پس هر جمله که فرض کرده شود و ممکن لذاته بود و ایضا **ب** چون جمله
مفقر احاد باشد و هر یک از احاد این جمله ممکن لذاته بود و هر چه مفقر باشد
بجیزی دیگر و ممکن لذاته است پس این جمله ممکن لذاته باشد نه مجموع و هم با
و هر چه ممکن لذاته بود و را موثری باید مغایر پس این جمله را موثری باید که مغایر
او بود و مغایر هر یک از احاد او بود و هر چه مغایر جمله ممکنات بود و مغایر هر یک
از احاد او بود و ممکن لذاته بود و هر چه ممکن لذاته بود واجب لذاته بود پس معلوم
شود که جمله ممکنات در سلسله حاجت منتهی باشد و وجودی واجب الوجود **و**
دوم که چون معلوم شد که آن مجموع ممکن لذاته است گوئیم هر چه ممکن بود و را موثری
باید و موثر لذات مجموع یا نفس آن مجموع بود یا چیزی دیگر که داخل بود در آن مجموع
یا چیزی که خارج بود از آن مجموع و را نبود که موثر در آن مجموع عین آن مجموع بود
لا متنازع کون الشیء علیه لنفسه و را نبود که علت آن مجموع چیزی باشد داخل در آن
مجموع زیرا که هر چه علت مرکبی بود باید که علت آن مجموع چیزی که افراد آن مرکب بود
پس جزو او علت آن مجموع بود و او فردی از افراد آن مجموع است لازم آید که او علت
خود و علت علت خود باشد و الاول محال لا متنازع کون الشیء علته لنفسه و الثاني
محال لا متنازع الدوام پس هر چه شد که علت آن مجموع نه عین آن مجموع بود و نه چیزی
داخل در آن مجموع پس باید که علت آن مجموع چیزی باشد خارج از آن مجموع و هر چه
خارج بود از آن مجموع ممکنات و از ممکنات نبود و هر چه ممکن الوجود نبود واجب
الوجود بود پس باید شد وجودی نهی جمله ممکنات موجودی واجب الوجود

برهان سیم است که اگر تسلسل اسباب و مستبقات لا الی نهایت فرض کرده
شود هر این معنای اخر حاصل باشد و ختم میگوید که موثر اول موجود نیست
پس از معلول اخر لا الی بلایه یک جمله فرض کنیم و از پنج مرتبه از این جمله لا الی بلایه جمله
دیگر فرض کنیم و لابد باشد که این جمله دوم کمتر باشد از جمله نخستین چهار عدد
پس از طرف اخر اول این جمله اول آن جمله مقابل شود و دوم این جمله دوم آن پس گوئیم با
همر که در جمله ناید یافته شود یکی هم در مرتبه اول در جمله ناقص یافته شود یا نشود
روا نبود که یافته شود و الا لازم آن یکون الشیء مع غیره کهوله مع غیره هذا محال
و اگر یافته نشود پس جمله ناقصه منقطع شود و از تفاوت در طرف که طرف معلول
است ظاهر شود زیرا که آن تطبیق در این طرف فرض کردیم پس باید که تفاوت در این طرف
ظاهر شود پس از اسباب و مستبقات در طرف بدایت منتهای شوند پس لابد بود از
وجود موثری که او اثر چیزی دیگر نبود و موثر پس از موثر اگر ممکن بود فقد وقع امکان
للموثر و مع محال و اگر واجب لذاته بود فهو المطلوب و جزو این مقدمات برهن
شد پس اصل برهان از کذب و گوئیم هیچ شکی نیست که موجودی هست و هیچ شکی
نیست که هر چه موجود بود واجب بود و ممکن اگر واجب بود پس واجب الوجود بود
بود و اگر ممکن بود ممکن را موثر باید و دور محال است و تسلسل محال است پس لابد بود اثبات
موجودی واجب الوجود و بالله التوفیق **البرهان الثانی** **و**
واجب الوجود لا یستلزم علییه بائنا ان الحقیقات و تقریر این برهان است که
گوئیم هر جسم با ذات و ماهیت برابرند و چون چنین باشد هر صفت که بر یک جسم روا

بود

بود بر همه روا بود و چون چنین باشد جمله اجسام در جمله صفات محتاج باشند
 و من جمیع وجوه چنین باشد باید که آن مختص من جمیع جسم نبود پس معلوم شد الخلیج
 جمله اجسام در صفات موثری که جسم نبود و این برهان بنا بر چند مقدمه است
مقدمه نخستین است که جمله اجسام در ماهیت برابرند و برهان این است که ما
 توانیم که جسم را تقسیم کنیم و گوئیم جسم مافلی باشد ماعنصری و لطیف بود باکیف
 و کرم بود یا سرد و معلوم است که مورد تقسیم باید که مشترک باشد بین الاقسام کما
 پس باید که حقیقه جسم مفهومی باشد مشترک میان فلکی و عنصری و لطیف و کیف
 و معلوم است که این اختلافات بیش از صفات و اعراض است پس معلوم شد که جمله
 اجسام در ذات و ماهیت برابرند و بدینکارا در این مقدمه سخنما را دقیق است و آنرا
 در کتابها مطلق شرح داده ایم **مقدمه دوم** است که چون لذات اجسام همه
 متماثل باشند باید که هر چه بر یکی روا بود بر دوم هم روا بود زیرا که چون تفاوت
 نیست میان اعداد در ماهیت البته و در ذات ماهیت هیچ امتناع نیست از قبول التخصیص
 لازم است که هر چه بر یکی روا بود بر دوم هم روا بود اگر **سایه** گوئید که گفته که میان
 از اعداد در ماهیت هیچ تفاوت نیست لکن در تعیین و تشخیص تفاوت لازم باشد زیرا که
 اگر شخص این شخص از دوم را باشد پس این خود عین از باشد و دوی باقی نماند
 پس پیدا شد که اگر چه در ماهیت مساوات حاصلست لکن در شخصیت و تعیین
 مساوات حاصل نیست و چون این لذت شد کرم جارا و نبود که این شخصیت را
 یک جایب معتبر باشد در مقتضی و در جایب دوم مانع باشد و برین تقدیر لازم من

است

ک

است

م

م

استوا و اعداد فی تمام اما هیئت استواها فی جمیع اللوان و این سوال نیکو است
جواب انکسح او اعتقاد دارد که تعیین امری عدمی است این سوال از وی
 ساقط بود زیرا که عدم داخل نباشد در مقتضی و انکسح اعتقاد کرده که امری شوقی
 جواب او است که آن تعیین لازم ماهیت نیست والا کان لم یکن ان کون نوعه فی
 شخصه پس امر عارضی ممکن الزوال باشد پس هر چه مانع او بود هم ممکن الزوال باشد
 و چون این مورد مقدمه لذت شدن پیدا گشت که هر چه بر عناصر جایب باشد بر افلا
 هم جایب باشد پس حرق و الیتام و اشتقاق و قطور بر افلاک جایب بود و انقلاب الماء
 ارضاء و الارض هوا و نار هم جایب بود و این مقدمه هم چنانکه در معرفت افریدگان نافع
 در تصحیح احوال قیامت هم نافع است **مقدمه سیم** است که هر جسمی که فرض کرده
 شود لابد او را چیزی باشد معین و لابد او را شکلی باشد معین و لابد او را طیف
 بود یا کیف یا حار یا بارد پس اختصاص هر یک بدان صفات از جایزات باشد و هر چه
 جایب باشد او را مسمی و مختصی باید چنانکه در دلیل مقدم اثبات کرده شد پس
 اعداد جمله اجسام بعد بر و مقدم ثابت شد و ازین مقدمه بیرون باید که صانع عا
 جسم نیست والا او هم محتاج مقدری بود و این مودی باشد بتسلسل پس
 معلوم شد که عالم را صانعی است که نه جسم است و نه متعین پس اگر خواهیم
 که اثبات کردیم که واجب الوجود لذاته است هر آنکه بدان دلیل که در مقدم
 تقرر کرده ایم محتاج کرم و بالله التوفیق **البرهان الثالث**
في اثبات الصانع سبحانه وتعالى على عدم وجود الجواهر والاجسام

و بیان این است که گوئیم هر نسبت که در اجسام عالم محدث اند و
محدث باشند او را محدث باید پس لازم آید که جملة اجسام عالم را محدثی باشند
اما بیان حدود اجسام است که گذشته است و اما آنکه هر چه
بود او را محدثی باید و طریقی است **طریق اول** است که گوئیم هر چه محدث بود او
جایز الوجود و العدم لذاته بود و هر چه جزیین باشد مفسر باشد و هر چه
اما بیان آنکه هر چه جایز بود مفسر باشد بر آنکه گذشته است و اما در این
مقام جز بیان یک مقدمه حاجت نیست و از آنست که هر چه محدث بود جایز
الوجود لذا نبود **برهان** این است که هر چه محدث بود بدینند و عدم بود
و العدم معدوم نبوده بودی و بدینند و وجود بود و الوجود نشد بودی
و بدینند که از لوازم ماهیت است پس درست شد که هر چه محدث بود ممکن
الوجود لذاته بود اگر **سبایل** گوید که محالست که هیچیک ممکن الوجود باشند
و برین سه حجت است **حجت نخستین** است که وجود با عین ماهیت بود
با عین او اگر عین ماهیت بود امکان معقول نبود زیرا که بنحی گوئیم که او بدینند
عدمست آنکه معقول بود که حقیقت او مقارن عدم معقول باشد و معقولست
که مقارنت وجود با عدم محال بود باید که مقارنت ماهیت او با عدم محال بود
و چون این مقارنت محال بود امکان مفسر و مشروط اما اگر ماهیت غیر وجود باشد
محکوم علیه بالا مکان با ماهیت بود با وجود با موصوف شد ماهیت بوجود و
این هر سه محالست اما **انج** روا نبود که محکوم علیه بالا مکان ماهیت بود زیرا که

هر چه ممکن بود باید که مقارنت آن موصوف با عدم از صفت معقول بود پس
اگر ماهیت در ماهیتی خود ممکن باشد لازم آید که ماهیت با عدم از ماهیت
روا بود که جمع باشند و این محالست زیرا که جمع تقيضین معقول نبود اما
انج روا نبود که محکوم علیه بالا مکان نفس وجود بود زیرا که چون حکم کنیم بر وجود
بنایج روا بود که از وجودی بیرون شود لازم آید که روا بود اجتماع وجود و
لا وجود و این محالست و اما **انج** روا نبود که محکوم علیه بالا مکان موصوف
ماهیت بوجود بود است که همان سخن که در ماهیت و وجود بقدر کردیم درین
قسم قائمست پس معلوم شد که امکان خود متصور و معقول نیست **حجت دوم**
است که اگر چیزی ممکن الوجود بود از امکان با معدوم بود با وجود و اگر امکان
معدوم بود پس امکان خود نبود پس این نفی امکان بود و ایضا **امکان**
رافع امتناع است و امتناع عدم است و رافع عدم ثبوت بود اما اگر
امکان موجود بود ما چهار برهان را ذکر کردیم در جواب شبهت فلاسفه در مسئله قدیم
عالم را بنحی امکان روا نبود که موجود بود و چون این هر دو قسم باطل شدند پیدا شد
که امکان با معقول و نامتصور است **حجت سیم** است که اگر امکان ممکن الوجود
باشد پس ماهیت روا بود که موصوف باشد بوجود و روا بود که موصوف نبود
بوجود و بر این تقدیر که موصوف نبود بوجود ماهیت معقول باشد در محال است
باشد از وجود و این اثبات معدوم شیء شدن و شما از این دلیل ابطال کرده اند پس
پیدا شد بدین سه حجت که امکان معقول نیست و اما **انج** شما بر آن اعتقاد کرده

فیت

لی

این

که هر چه میسر باشد او جایز الوجود بود این سخن منقوض است بوجه **اول**
 آنست که تردید شما آنست که عرض مستحیل الیقاست وجوزی است که موجود
 بود پس در زمان دوم واجب لعدم لذاته شود چرا و این بود که معلوم باشد پس
 در زمان دوم واجب الوجود لذاته شود **نقص دوم** آنست که عالم بشرط آنکه
 مسبوق باشد بعدم سبق زمانی متنع الوجود لذاته است فی الاول زیرا که اجتماع
 ازل و فنی ازل محال لذاته باشد پس واجب الامکان لذاته باشد در این ازل زیرا که
 امکان هر ممکن را واجب باشد و این امکان بقا علی نیست زیرا که هر چه بفاعل بود اگر
 فرض عدم فاعل کرده شود آن حکم زایل گردد و امکان وجود محدث را نیز ازل کو نقد
 وجود فاعل کنیم و اگر نقد بر عدم او هرگز زایل نشود پس بیاید شد که ثبوت امکان
 در ازل متنع لذاته بود و در این ازل واجب لذاته باشد و این بخاطر سبب وجوب
 بودن در سبیل جواز و نه موثر بر این شامی گویند که هر چه محدث بود جایز
 الوجود لذاته بود و منقوض طرح و موثر هر دو مقدمه منقوض شد **نقص سیم**
 آنست که هیچ شکل نیست که زمان مرکب و موقوف از انات منتهی است و یقین
 است که این ساعت بامداد نبود و بودنی ساعت بامداد متنع لذاته باشد زیرا که
 این ساعت بامداد نبود و محال است که این ساعت این ساعت در وجود نیاید پس هر آنی
 از زمان که در وجود این واجب الحدوث لذاته و هر آنی که بگذرد واجب الحاق
 لذاته بود پس معلوم شد که محال منافی وجوب ذاتی نیست و این سوال
 در هر ضی دیگر تقریر توان کردن و آن آنست که گویم حقیقت واجب الوجود لذاته

آنست که عدم او من حیث ذاته محال باشد و عدم زمان من حیث ذاته محال
 است پس باید که زمان واجب لذاته باشد و **بیان** آن آنست که عدم زمان لذاته
 محال است آنست که هر گاه که زمان معدوم شود لابد عدم او بعد از وجود او
 بوده باشد و این بعد نیست بر زمان باشد پس هر گاه که عدم او فرض کرده شود آن محض
 فرض عدم او فرض وجود اول آنم باید پس باید که فرض عدم زمان لذاته محال بود پس
 زمان واجب الوجود لذاته باشد و هیچ شک نیست که زمان مرکب است از انات متنا
 متعاقب پس معلوم شد که محال منافی وجوب ذاتی نیست **جواب** مراد
 ما از امکان نیست که جبری باشد چنانکه استمرار او بران حال در زمان دوم
 متنع بود و ناماندن بران حال در زمان دوم هم متنع بود و چون مراد ما از
 لفظ امکان این باشد این اشکالات بر ما وارد نبود و چون این معلوم شد گویم
 مانند او بران حال در زمان دوم معقول است و ناماندن او بران حال در زمان دوم
 هم معقول و چون هر دو باشد بر جمع برای مرتجی باشد و برین تفسیر که شرح دادیم
 از همه اشکالات ساقط باشد و بدان که چون بدین جهت است شود که اجسام
 محدثی است سوال **فان** لا جوار او نبود که محدث اجسام موجودی
 باشد جایز الوجود پس در دفع این احتمال بدان سخنها که در برهان اول تقریر
 کرده ام باز باید کشتن **طریق دوم** هر میان این دلیل آنست که گویم اجسام
 محدث اند و هر چه محدث باشد او را محدثی باید و البته بعضی از اینها که هر چه
 محدث بود جایز الوجود بود و پیشتر از این مشاع متکلمان برین طریق بوده اند

د
لی

معقول
د

و کسانی که بدین طریق تسک کنند و کرده اند یکی آن قوم که گویند علم بختیاج
 محاکم موجب و خالق ضرورت است **دلیل** بر این علم ضرورت است که
 هر کس که بنا برینند اراده و پیراسته بعد از آنکه نبوده باشد میم که عقل
 بداند که این بنا را مانی باید و این عمارت را معمار کی باشد پس معلوم شد که این مقدمه
 معلوم الصحة بالبدیهه است **طریق دوم** قول جماعتی که گویند این مقدمه
 استدلالیست و طریق اثبات آن قیاس باشد بر شاهد زیر که هم چنانکه حدوث فعل
 ماعلت حلت فعل است باید که حدوث عالم علت حاجت عالم باشد بفعل
 و مشایخ معتزله اعتماد برین طریق کرده اند و باید التوفیق **البرهان**
الرابع فی اثبات الصانع سبحانه وتعالى المستدل بالحدوث والصفات
 و اثر اعلا محصور کرده اند و در نوع دلایل انفس و دلایل افاق **اما** دلایل انفس
 چنانکه استدلال تکون حیوان از بطفه و هر کاب کرم افرین کار تعالی تحت بیسیان
 است و بدین طریق بنیه رفقه است و فقر بر این طریق است که نطفه جسمی است
 متشابه الاجز متساوی لطبیعه فی الماهیه و تاثیر حرارت رحم و قوت اوک
 بنسبت هاهمه اجرای و متساوی و هرگاه که چنین باشد باید که ظهور اثر در همه
 اجزای یک نوع باشد و از نیست که فلاصفه می گویند شکل بسایط باید که کوه
 باشد زیرا که چون قابل یکی باشد و موثر یکی بود فعل باید که متشابه باشد و هر
 باو حدت شرایط و موثرات هر بدن انسان اعضای مختلف مجسمه بشکل و
 طبیعت و خاصیت معلوم شد که از بدین آورده فاعل مختار بود و اثر طبع

محرر

و علت نبودن از جمله دلایل انفس اختلاف احوال اعضا و منافع آن چنانکه تشریح
 باستقصا ما ذکرده شده است و از جمله دلایل انفس احوال خالق در سعادت و
 شقاوت و علم و جهل و درویشی و توانگری و خوشحالی و دل تنگی **اما**
 دلایل افاق جزو اختلاف فصول و تغیر هوایرعد و ابر و باران و فرو و اختلا
 احوال نبات و حیوان و اکثر دلایل که در کتب الهی چون تورات و انجیل و قرآن
 مذکورست ازین نوع باشد زیرا که این نوع دلایل زود مخاطر رسد و عقل اثر
 ساز در باند اینست شرح دلایل اثبات صانع که تعلق امکان و حدوث دارد
جماعتی از قدمای فلاسف اثبات صانع بطریق حرکت کرده اند و اصحاب فیثاغورس
 اثبات صانع بطریق خواص اعداد و ارسطو اثبات صانع کرده اند **جماعتی** ارباب تصفیه و
 ریاضت اثبات صانع بطریق کشف کرده اند **جماعتی** اهل بحار باثبات صانع بطریق
 اضطراری کرده اند چنانکه چون مرد محتاج مضطر شود و او میداند از همه خلق قطع
 شوند درون دل او متضرع و تواضع و درخواست درازا زانست که فطرت او
 گواهی می دهد که او را مقدری و مدبر کی است اینست اشارت با انواع دلایل بر
 سبیل اختصار و باید التوفیق **مسئله**
فی ان الله تعالی قدم ازلی باقی و مدتی بدانکه در سلسله سیم برهان کفیم که
 جمله ممکنات در سلسله حاجت وجودی رسند و اجلا وجود لذاته و هر چه
 چنین باشد ازلی باشد و ابدی باشد پس را بعد ازین که در دلایل قدم و قیاس
 صبح حاجت نباشد **اما** جماعتی که پیش از ما بوده اند این طریق کفیم نگفته اند

ف

ایشان را بر این پایه بنا می‌کند و ما از راه تیرگی نظریه‌ها ایشان می‌آیم بدانکه جمله
 مشایخ اصول چون درست کردند که این عالم را صانع است گفتند از صانع اگر چه
 باشد محتاج بود بصانع دیگر و این بتسلسل انجامد و تسلسل محال باشد پس باید که
 صانع عالم قدیم بود اگر **سایه** گویند برین سخن اشکالهاست **اشکال اول** است
 که چرا و اندازی که خالق این عالم محسوس چیزی باشد محدث و از جنس را خالق
 قدیم بود و چون این چنین باشد تسلسل منقطع شود و این مذهب جماعت فلاسفه
 است چنانکه گویند موجب و مدبر این عالم سفلی عقل فاعل است و مدبر عالم علوی
 عقول دیگر و خالق این همه واجب الوجود **و جماعتی** از مفسرین می‌گویند مدبر
 این عالم کوکب اند و خالق کوکب اله اعظم و آنچه این احتمال بدین برهان کم یار
 کرده اند منقطع نشود **اشکال دوم** است که هر دو چیزی که موجود باشند با
 هر دو بهم باشند یا یکی سابق باشد بر دوم پس اگر باری تعالی و عالم هر دو بهم بود
 اند پس با عالم قدیم بود یا اله محدث و اگر باری تعالی سابق بود بر عالم باید که سابق
 قول زیادت و نقصان حاصل باشد زیرا که فرض توانیم کردن حدوث این عالم قبل از
 حدوث مقدار عشره ایام و توانیم فرض کردن حدوث این عالم قبل از حدوث
 مقدار عشره روز و می‌توانیم عقل اینم که دوم متقدم باشد بر فرض اول و ضعف
 او باشد و فرض اول نصف فرض دوم باشد و هر چه قابل نقصان باشد و محدود
 و مقدر بود و چون درست شد که سابق باری تعالی بر عالم بر زمان باشد گوئیم اگر آن
 سابق مدتی متناهی باشد بر صانع محدث بود و اگر مدتی نامتناهی باشد برین حد

فرض

عالم موقوف باشد بر آن تضاد متناهی لکن اقتضا نامتناهی محال بود
 پس باینکه که وجود عالم محال بودی و چون عالم در وجود از معلوم شد که نقد
 باری تعالی بر عالم مدتی نامتناهی نبوده است **اشکال سیم** است که اولیت
 و اولیت متناهی باشد یا بل السلب و الاحجاب و هر چه چنین باشد هر یک از دوم
 متمیز باشد متمیز تام پس باید که از لذایذ متمیز باشد و این متمیزانکه باشد که
 منقطع بود که آن منقطع اخرازل بود و اول ابد و از محال است زیرا که اگر چنین بودی
 اگر حد و ثبوت چیزی بیش از آن طرف که او اول ابد است کرده شود باید که او از بی
 شود نیز مقدار آن تقدم و این ظاهر است متناهی است پس باید که از بی از بی حد
 بود لکن ما بیان کردیم که جذبه بی ابد است پس نه ایند که هر یک از دوم هم متمیز بود
 و هم متمیز نبود و این محال است **جواب** از سوال نخستین است که ما برهان
 درست کنیم که صلاحیت تاثیر جز قدرت خدای تعالی را نیست و چون این مقدم
 بر هر شیئی است محض اصحاب و سایه باطل شود و اما سوال دوم را **جواب**
 است که ما در آغاز مسئله حدوث اجسام برهان مان کرده ایم که تقدم بعضی اجسام
 از آن بعضی دیگر نه بر زمان است پس هم برین قیاس تقدم باری تعالی بر کل عالم نه
 بر زمان باشد و برین طریق اشکال زایل باشد و اما سوال سیم را **جواب**
 است که این سوال از دست اگر این کس مثبت قدم عالم بود و اگر مثبت حدوث عالم
 بود زیرا که کس مثبت قدم عالم باشد مثبت وجودی از بی بود و آنکس مثبت
 حدوث عالم باشد مثبت عدمی از بی بود و چون این سوال بر همه تفهیم لازم

ی

ست

لاجرم ساقط باشد و اما **است** از جهت آنکه گفته اند بر وجوب بقا و صانع عالم
و تعالی دو جهت **حجت نخستین** است که چون هرست شد که قدیم است
اگر معدوم شود عدم او بفاعل بود با بطریا ضد بود با نوال شرط بود و این
محالست **است** اینج اعدام فاعل محالست دلیل آنست که قدر از حقت مؤثر است
و عدم نفی محض است پس اعدام بفاعل محالست **و اما** اینج اعدام بطریا ضد
محالست زیرا که لخر ضد باید که محدث بود و قدیم از محدث قوی تر بود پس اعدام
محدث بسبب وجود قدیم اولیتر بود **و اما** اینج اعدام نوال شرط محالست
زیرا که هر چه شرط قدیم بود لابد هم قدیم بود و سخن در عدم از قدیم چون سخن
در عدم قدیم اول بود و از بتسلسل انجامد و چون هر سه قسم باطل بود عدم
قدیم محال بود **حجت دوم** آنست که اگر عدم بروی روا بود جایز الوجود
بود و هر چه جایز الوجود بود محدث باشد چنانکه در مسئله حد و ثروت هرست
که قدیم پس اگر عدم بروی روا بود محدث باشد و چون هرست شد که محدث نیست
بلکه قابل عدم بشود **المطلب**
فی تحقیق الله جانده و تعالی مخالف لسا بر اختیار بقا و لایحه اختصاص حجت
بدانکه جماعتی بزرگ از علما اصول بر آنند که همه ذوات از آن جهت که ذاتند
برابرند و امتیاز هر ذاتی از دیگر ذوات از برای صفاتی باشد که آن ذات بذات
صفات مخصوصی باشد پس برابر اصل که گفتند ذات باری تعالی از آن جهت که ذات
مساوی دیگر ذوات باشد و امتیاز او از دیگر ذوات از برای صفات الهی است

چون قدم و وجوب و منزلتی و قدرتی بر ایجاد با صفت دیگر که معلوم خلق
نیست **و اختیار** است که ذات باری تعالی مخالف لفظه ذواتست لایحه
و تقسیم لایحه آخری و بیش از آنکه درین برهان شروع کنیم مقدمه فرایش
دارم که ما را در میان مسئله بدان حاجت افزودن مقدمه آنست که واجب
نیست که هر چیزی که مخالف چیزی دیگر بود از مخالفت از برای صفتی باشد
و بر آن آنست که از دو صفت که علت محالست باشند اما میان از دو صفت
مخالفت نیست یا هست اگر هیچ مخالفت نیست ممکن نبود که بسبب ایشان میان
ذوات مخالفت حاصل شود و اگر میان از دو صفت مخالفت حاصلست که از آن مخالفت
از برای دو صفت دیگر باشد بتسلسل انجامد و این محالست و اگر نه از برای
صفت دیگر باشد پس مخالفتی معقول شد میان دو چیز از اینها لایحه غیر ما
و مقصود ما جز این نبود و چون از مقدمه معلوم شد که ذات باری تعالی
از آن وی که تمام حقیقت است و مع قطع النظر عن جمیع الصفات مساوی
دیگر ذواتست یا مساوی دیگر ذوات نیست اگر مساوی دیگر ذوات نیست پس
مخالفت لنفس الذات حاصلست و اگر مساوی دیگر ذواتست و ما هرست کرده ایم
که هرگاه که ذوات مساوی باشد هر چه بر یکی روا بود بر همه روا بود و چون
چنین باشد از صفت که ذات او بذات مخصوص است بر دیگر ذوات روا بود و آن
صفت که دیگر ذوات بدان مخصوص اند بر ذات او روا بود پس مقتضای ذات او
علی التبعین بدان صفت علی التبعین از جایزات بود و آن جایز که معلوم نبود فسد

وقع الجائر في الحلة واكر محالبا شد سخن در ان علت جو سخن در صفت نخستین شد
 و این مودی باشد بد و ریاست سلسل و این هود و محالست بر هر دست شد که ذات
 باری تعالی مخالف جمله ماهیتها است لعین ذاتها مخصوصه **مفید است**
خاص است که جمله ذوات در حقیقت ذاتی برابر اند و چون چنین باشد امتیاز
 ایشان بصفقت بود بیان مقدمه نخستین بد و حجتست **دلیل اول** است که
 چون ما اعتقاد کردیم که این معاوم داشت خواه اعتقاد کنیم که قدیم است و خواه
 اعتقاد کنیم که محدث است این معاوم شده بود که ذاتست متغیر نشود و اگر
 نه است که ذات از ان جهت که ذاتست در قدیم و در محدث یک مفهوم دارد و اگر
 نه بقاء این علم علی جمیع التقدیرات ممکن نبودی **دلیل دوم** است که ما توانیم که
 تقسیم ذات کنیم بواجب و ممکن و مورد تقسیم مشترک است بر این که حقیقت ذات
 در واجب و در ممکن یک مفهوم بود و چون درست شد که ذات قدیم و ذات محدث
 از ان جهت که دانند یک مفهوم است لابد باشد که امتیاز ذات از دیگر ذوات
 بجزی باشد زاید و ان چیز باید که صفت از ذات بود بر هر دست شد که امتیاز
 ذات باری تعالی از دیگر ذوات بصفقتست **جواب** معنی ذات است
 که او قایم بنفس بود و قایم بنفس عبارتست از استغنا از محل و این معنی مفهوم
 سلبی است و نزاع نیست که این قدر مفهوم مشترک است لکن از حقیقت که محال
 علیه هذا السلب است لقسما مخالف دیگر خفایق است و بالجملة اگر کویم که ذات
 باری تعالی مخالف دیگر ذوات است نفس تلك الذات و این مفهوم مشترک از ان خفایق

مختلفه است هیچ محال از هم نیاید **است** اگر کویم که ذوات متساوی اند و
 صفات مختلفه از هم از ذوات متساوی اند این سخن محال باشد و الفرقان
 الاشیا المختلفة يجوز اشتراكها فی اللوان **است** الاشیا المتساویه متشع
 اختلافها فی اللوان و بالذات التوفیق **المسألة السادسة**
في ان وجود الله تعالى اهل هو نفس حقیقتة ام لا
 مذمبها که درین مسله ممکن است که گفته شود سه ش تواند بود زیرا که کویم
 که وجود واجب بخلاف وجود ممکن است از ان جهت که وجودست و علی هذا
 کون قولنا الموجود علی الواجب لذاته و علی الممكن لذاته بالاشتراك اللفظی مانه
 چنین کویم بلکه مفهوم لفظ موجود در حق واجب و ممکن یک معنی است و اگر حق
 این قسم باشد یا این حقیقت وجودست در حق باری تعالی مقارن ماهیتی دیگر
 مقارن ماهیتی دیگر نیست پس بنا برین تقسیم سه قول حاصل شد **قول نخستین**
 است که وجود باری تعالی عین ذات اوست و وجود ممکن عین ذات او و هم چنان
 واجب و ممکن ماهیت مخالف یکدیگرند بوجد هم مخالف یکدیگر باشند **وقول**
دوم است که حقیقت وجود در حق واجب و در حق ممکن یکی است لکن این مفهوم
 در حق واجب الوجود مقارن ماهیت اوست و ماهیت او غیر از وجودست و
 مسلم از وجودست **وقول سیم** است که حقیقت وجود در حق واجب و
 ممکن یکی است و این معنی وجودست در حق باری تعالی مقارن ماهیتی دیگر
 نیست بلکه حقیقت ذات باری تعالی محض وجود بود بشرط التجرد عن الماهیات

نک

اما قول نخستین بطلان کردیم در مقدمه مسله معدوم شی و قول
دوم اختیار ما است و مذهب جمع بزرگان مشایخ اصولیان و اما قول
سیم اختیار ابوعلی سینا است و نیز دلیل این قول درست نیست و ما را بر بطلان
این برهان بسیار است **برهان اول** آنست که درست کردیم که وجود از راه
ماهیت وجودی یکی است و ابوعلی سینا ما ما موافق است در این مقدمه پس گویم
وجود از آن روی که وجود است با مقتضی آنست که عارض ماهیت باشد بل مقتضی
آنست که عارض ماهیت نباشد یا نه مقتضی نیست و نه مقتضی آنست که حق قسم
اولست باید که همه وجودها عارض ماهیت باشد پس کمتر که وجود در حق یاری
تعالی عارض ماهیت نیست خطا بود و اگر حق قسم دوم است پس باید که وجود
در همه صورت عارض ماهیت نباشد لکن ما برهان درست کردیم که وجود در حق
ممکنات عارض ماهیت ایشانست و اگر حق قسم سیم است و از آنست که وجود
نه مقتضی عروضا باشد و نه مقتضی لا عروضا پس هر دو قید صفت بر وی روا
باشد و چون این هر دو قید صفت عرضی جایزالزا باشد لابد معلوم باشد
بعلق منفصل پس تعیین ذات واجب الوجود موقوف بر صبی منفصل باشد و این
محالست و این برهان قاطع است بر بطلان این قول و مذهب **برهان دوم** آنست
که اگر تمام ماهیت یاری تعالی وجودی باشد با سلب ماهیت پس مبدء ممکنات
یا وجود باشد یا این قید سلبی و یا مجموع هر دو و اگر وجود باشد پس باید که وجود
لخس الاشیا همچنان بود زیرا که وجود از آن روی که وجود است یکی است و اگر قید

سلبی باشد پس عدم مبدء وجود بود و این محالست و اگر مجموع هر دو باشد
پس عدم جزو علت موجود بود و این هم محالست اگر **سایک** گویند چرا روا
نمود که از وجود مجرد مستلزم صفتی باشد که بسبب آن صفت مبدء ممکنات
بود **جواب** این تقسیم که گفته شد است در کیفیت استلزام از صفت بازاید
زیرا که موثر در آن صفت یا وجود بود یا از سلب یا مجموع هر دو **برهان سیم** آنست
که اتفاق است که حقیقت وجود متصور است تصور بدیهی و از نیست که اتفاقا
محققان حکماست که وجود مستغنی است از تعریف محذور **و اما**
تجرد از ماهیت هم متصور است و چون این هر دو متصور بود مجموع هر دو
متصور بود و اتفاق است که ماهیت واجب الوجود متصور خلق نیست و محال
باشد که این متصور باشد عین لزوم که متصور بود پس معلوم شد که **تقسیم**
او غیر وجود مجرد است **برهان چهارم** آنست که در علم منطق درست شده است
که وجوب و امکان و امتناع کیفیات نسبت موضوع است محمول مثلا گوئی
الانسان حیوان اکنون حیوانا انسان موضوع بود و حیوان محمول و موضوع
بود و انسان حیوان نسبتی است میان موضوع و محمول و وجوب کیفیت این
نسبت است پس چون گویم حیوان اکنون الباری تعالی موجودا حقیقت یاری
تعالی موضوع بود و موجودی محمول باشد و موصوف شدن از حقیقت یاری
وجود رابطه و کون تلك الواصلة متمنع الغیر از وجوب باشد و چون این
معلوم شد لازم آید که وجود البته معلوم نشود الا که ماهیت غیر وجودی باشد

ق

شد

برهان نخست ابوعلی سبنا گفت وجود ممکنات غیر ماهیتها ایشانست و
دلیل او برین مطلوب است که ما می توانیم که ماهیتها ممکنات بدانیم در
وقتی که وجود ایشان ندانیم پس غایره لازم باشد ما می توانیم که وجود
واجب الوجود بدانیم در وقتی که ماهیت او ندانیم پس غایره لازم باشد **برهان**
ششم مقدمه است که ابوعلی سبنا و بیشتر از عقلا بروی اعتماد کرده اند
و از آنست که هرگاه که افرادی باشند داخل تحت یک نوع حقیقی هر چه بر یکدیگر
باشد بر همه روا باشد پس اگر ذات باری تعالی مجرد وجود بود هر چه او را
ممتنع نبود باید که همه وجودها را ممتنع نبود و هر چه دیگر وجودها را ممتنع
نبود باید که او را هم ممتنع نبود پس چون دیگر وجودها عارض ماهیتها
حساب پس اند و متغیر و فانی لازم آید که این معنی همه وجودها جایز باشد
و همچنین که وجود او قایم بنفس متعالی و واجب الوجود است باید که این معنی
در همه وجودها جایز باشد و چون این سخن باطلست معلوم شد که این
مذهب باطل شد **حجت** ابوعلی سبنا است که اگر وجود باری تعالی
صفت ماهیت او بود هر چه صفت چیزی بود و مضطر بود و موصوف
و مضطر غیر می ممکن لذاته بود و ممکن را سبب باید و سبب از وجود جزا
ماهیت نبود و سبب متقدم باشد بر وجود بر معلول پس لازم آید که ماهیت
متقدم باشد بر وجود بر وجود خود و این محال است **جواب** محضات
موتثر متقدم باشد بر اثر قابل متقدم باشد بر مقبول پس اگر قائل بودیم

باید تقدم قابل هم بر وجود باید پس ماهیات ممکنات که قابل وجود اند باید
که متقدم باشند بر وجود خود و اگر رواست که تقدم قابل بر مقبول بنفس
ماهیت بود نه بر وجود جزا و این بود که تقدم ماهیت که موثر است بر وجود
که اثر است بنفس ماهیت باشد نه بر وجود **مسئله**
السابعه فی انه تعالی ليس مختص بجزء در آغاز سلسله خط و بیان
کردیم اگر مختص بجزء منقسم باشد جسم بود و اگر منقسم نبود جوهر فرد بود و
ما را درین مسئله بر این بسیار است **برهان اول** است که هر چه مختص بود
منقسم بود و هر چه منقسم بود ممکن الوجود بود پس لازم آید که هر چه مختص
بود ممکن الوجود بود پس لازم آید که هر چه ممکن الوجود بود باید که مختص
نبود **ام** بیان آنکه هر چه مختص باشد منقسم بود این با است و مسئله
نقی جوهر فرد و ما این مسئله بشرح بیایم ان شاء الله **ام** بیان آنکه هر
منقسم بود ممکن الوجود بود زیرا که هر چه منقسم بود دو قسم در وی فرض توان
کرد و چون چنین باشد او مرکب باشد از اجزا و هر چه مرکب باشد از اجزا او منقسم
هر یک از اجزا خود بود و هر یک از اجزای او غیر او بود و هر چه مضطر غیر خود
بود ممکن لذاته بود پس بنیاد شد که هر چه مختص بود منقسم باشد و هر چه منقسم
بود ممکن لذاته بود پس لازم آید که هر چه ممکن لذاته نبود باید که مختص نبود
برهان دوم است که ما درینست کردیم در مسئله حذوق اجسام که هر چه مختص
بود محذوف باشد و در مسئله قدم صانع درینست کردیم که صانع عالم محذوف نبود

بس کوم اگر صانع متجيز بود محدث باشد لکن محالست که محدث باشد پس محالست
که متجيز باشد **برهان سیم** انست که در مسئله حد و ثلث اجسام درست کردیم که
هر جسم بود متتامی بود و هر چه متتامی بود قابل زیادت و نقصان
بود و هر چه قابل زیادت و نقصان بود هستی او بتخصیص مختص بود و هر چه
جینین شد محدث بود پس هر چه جسم باشد محدث بود **برهان چهارم**
انست که در مسئله اثبات صانع درست کردیم که هر چه متجيز بود در ماهیت
مماثل دیگر متجيزات باشد پس هر چه بر یکی روا بود بر همه روا بود پس بعین
جین اولذاته نبود پس بعینه باشد پس او مفترق باشد بصانع دیگر و هر چه
جینین باشد او خلکی نبود **برهان پنجم** اگر جسم بود منقسم بود پس چنان باشد
که یک عالم و یک قدرت همه اجزا قیام باشد ما هر یک جزء علی علی حد و قدر
علی حد قیام بود و قسم اول محال بود زیرا که قیام یک معنی محال بسیار دفعه
واحد محال باشد و قسم دوم هم محال باشد زیرا که این که هر یک از اجزا
موصوف باشند بصفت الهیت علی سبیل اکمال پس لازم اید اثبات الهه بسیار
و این محالست **برهان ششم** اگر جسم بود مساوی دیگر اجسام بود از راه جسمیت
ثم بعد المساواة في الجسمية اما ان يكون خالفا من سائر الوجوه او لا خالفا
البتة فان كان لا خالفا اليه الماشد ان معاين الما به الما به فيلزم وقوع التركيب
في ذاته و كل مركب ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته و هو محال اما ان كان خالفا
البتة فهو يكون ساويا لهذه الاجسام الممكنة في تمام الماهية فيلزم كونه ممكن الوجود

تعالى الله عنه **المسألة الثامنة في انه تعالى**
ليس في مكان ولا في جهة انكسح او كويد که باری تعالی در مکانست
لازم اید که بگوید که باری تعالی عالم است یا محاذی عالم است اما او کویند
که باری تعالی در مکانست و یانی محاسه و یانی محاذاة بود ازین خلاف لفظی باشند
و بدانکه انان قوم که اثبات مکان کنند خدای تعالی را از دو قسم خالی باشند یا
کویند ما ساجسام عالم است یا کویند میانین است و بر تقدیر مباحثت با این مباحث
متتامی بود یا نامتتامی و هر یک از این قسم قوی اختیار کرده اند و این قسم
سیم که باری تعالی میانین است از عالم بیعد ما متتامی محالست و محالست
زیرا که هر چه جینین باشد محصور باشد میان دو حاصره و هر چه جینین باشد نامتتامی
محال بود پس می نمایند که انکسح این قول گفته است اگر چه مثبت است بلفظ
لکن نافی جهت است از راه معنی و ما را بر نفی جهت و مکان بر همین بسیار است
برهان اول هر چه در جهت بود ما را کو جلی بود و هر فرد باشد یا بزرگتر از
و یک بود و قسم اول با تفاقی طاعت و قسم دوم موجب تقسام بود در ذات او
و هر چه منقسم بود ممکن الوجود بود چنانکه بر همان فی تقریر کردیم و این سخن
بعبارة دیگر بگوئیم بر توان کرد و ان جنافست که کوم اگر بر عرش بود یا محاذی
بود از سه حال بیرون بود یا بزرگتر از عرش بود یا همچند عرش بود یا بزرگتر از عرش
بود اگر بزرگتر از عرش بود منقسم بود زیرا که بزرگتر مثل او جلیتر یافته شود
و زیادت و اگر هم چند عرش بود چون عرش منقسم بود از پنج مساوی او بود هم منقسم

ینت

دا

بود و اگر کسی جگر از عرش بود یا هر کجی چند جوهر فرد بود و این را غایت
 حقیقی بود و با اتفاق جمله عقلا این سخن باطلست و یا از وی بزرگتر بود
 پس او هم چند جوهر فرد و زیادت بود پس منقسم بود پس پیدا شد که اگر
 در مکان باشد همه نقل برها محال از هم این **برهان دوم** هر چه در مکان
 باشد نامتناهی بود یا نامتناهی و قسم دو محالست زیرا که هر مسئله حد
 اجسام بعد نامتناهی باطل کرده ایم پس باید که هر چه در مکان بود متناهی
 باشد و هر چه متناهی باشد جانب بین او در ماهیت مساوی جانب بسیار
 او باشد یا نباشد اگر مساوی باشد پس هر چه بیک جانب او را بود و در
 جانب هم را بود پس هم چنانکه یک جانب ملاقی جهت بود بجانب دیگر را
 باشد که ملاقی آن جهت باشد و چون چنین باشد حرکت بروی او بود و
 حرکت بروی او بود علم بر حصول او در آن چیز را بود و هر چه عدم بروی
 او باشد او محدث باشد و چون چنین باشد ذات او خالی بود از حوادث
 و هر چه خالی بود از حوادث هم حادث باشد پس ذات او محدث بود و اگر
 جانب بین او مساوی جانب بسیار او نبود مرکب باشد از دو جز و مختلف الماهیات
 و لابد باشد که اجزای او مفرد برسند و هر یک از آن مفردات ملاقی از دیگری باشد
 بیک جانب پس تحت ملاقات آن چیز بجانب دیگری باید که او بود پس تحت حرکت
 و غیره از این پس پیدا شد که هر چه در جهت بود محدث باشد **برهان سوم**
 اگر ذات او در مطلق باشد یا بیرون از آن فلاز آن مکان ممکن باشد یا ممکن نباشد اگر

مکن بود قایل حرکت و غیر بود پس محدث باشد و اگر ممکن نبود بر مثال اجزای
 باشد که آن جایگاه خود نتواند چنین و این تقصیر باشد و تقصیر بخدا ک
 تعالی محالست **برهان چهارم** آنست که اگر در جهت باشد یا متناهی باشد از
 همه جهات یا نامتناهی باشد از بعضی جهات و متناهی از دیگر جهات یا متنا
 باشد در همه جهات اگر نامتناهی باشد در همه جهات پس لازم این اجسام
 عالم با ذات او امتحان باشد تعالی الله عنه و اگر نامتناهی باشد در بعضی جهات
 و متناهی بود در بعضی جهات دیگر این هم محالست زیرا که جوهر حقیقت ذات او
 یکی بود هر چه لازم یک حقیقت بود باید که متساوی بود پس اگر از یک جهت
 متناهی بود از همه جهات هم متناهی بود و اگر از یک جهت نامتناهی بود از
 دیگر جهت هم نامتناهی باید و اگر متناهی باشد من کل الجهات الا او خالی
 بود و خالق عالم در آن چیزها جایز بود و برین نقد ردات او تحت عالم بود و این
 باطل محالست پس معلوم شد که حاصل شدن او در مکان و غیر محالست
شبهه پنجم **دو نوع است** یکی از عقل دوم از نقل اما **شبهه ششم**
 آنست که هر دو موجود که فرض کرده شود مانند اخل باشد امتیاز این **م**
 مثل اخل چون جسم و عرض و امتیاز این چون ذوات و اثبات هستی خلاف
 این دو قسم محالست و در عقل نمی آید **جواب** این شبهت بنا است بر دو
 مقدمه **مقدمه نخستین** آنست که قسمت عقلی تقاضا سه قسم می کند یکی
 متعین و دوم قیام متعین و سیم آنچه نه متعین بود و نه قیام متعین **م** از دو

می
ت

قسم اول ایفاقت که هست و است **قسم سیم** اگر کسی انکار کند از دو طایفه
بیرون بنود ما که اول بی ایمان عقل می داند که وجود او محال است اگر دعوی بی ایمان
کند این سخن باطلست زیرا که هر چه بدیهی البطلان باشد عقلا را در خلاف خود
و اگر عقلا این قسم اثبات کرده اند بلی فلاسف می گویند ارواح فکری موجودند
اند نه متحیر و نه قایم متحیر و هم چنین می گویند ارواح انسانی نه متحیر است نه
قایم متحیر و اگر امتناع این قسم بدیهه عقل معلوم بودی اگر عقلا انرا اثبات
نکردندی پس دانستیم که دعوی بدیهه توان کردن امتناع این قسم پس ابطال
او جز استدلالی نباشد **مقدمه دوم** است که این مقدمه که می گویند هر دو
ذات که باشند مانند اخلان باشند مانند این سخن علی المطلق درست
نیست زیرا که احتمال دارد هر دو ذات که هر دو متحیر باشند و احتمال دارد که هر
دو متحیر نباشند و احتمال دارد که یکی متحیر بود و یکی متحیر نبود اگر هر دو ذات
متحیر باشند لابد باشند که متلاخلان باشند **اما** اگر هیچ یک متحیر
نبود محال باشد کسی گوید این چنین دو ذات مانند اخلان اند مانند اخلان زیرا که
متلاخلان آن باشند که هر دو در یک چیز باشند و متباینان باشند که هر یک در
چیزی دیگر باشند پس متلاخل و تباین فرع است که در چیز باشند و چون هیچ
دو ذات در چیز نباشند بدیهی است که محال بود گفتن که ایشان متلاخلانند
مانند تباین و هم چنین اگر دو ذات باشند یکی متحیر دوم نامتحیر محال باشد گفتن
که ایشان متلاخلانند یا متباینان و چون این هر دو مقدمه درست شد پس جواب

در جواب

شبهه است **باز** ایم و گوئیم این کسی که می گوید که خدای تعالی باید که در جهت
باشد یا دعوی می کند که این قضیه بدیهی اولی است یا مسلم می داند که بد
نیست و برین دلیل می گوید اگر دعوی بدیهی می کند بر وی دو سخن است اول
یکی آنکه دلیل درست گوئیم که این بدیهی نیست دوم آنکه چون دعوی بدیهه می
کنیم جهت گفتن بر وی ضایع و بی فایده بود و اگر مسلم می داند که بدیهه نیست
و استدلالی است این سخن گفته است دلیل نیست زیرا که این می گوید که هر دو ذات
که فرض کرده شوند مانند اخلان باشند یا متباینان یا بیرون از قطع درست گوئیم
که این سخن نگاه حق بود که این هر دو ذات در مکان باشند پس صحت این مقدمه
موقوفست بر اثبات آنکه باری تعالی در مکان است پس چون و اثبات آنکه باری
تعالی در مکان است بدان مقدمه کنند این دور باشد و دور باطل باشد و هر کسی
را که انصاف باشد و فهم داند که این جواب وافی و کافی است ازین شبهه است
اما شبهه ثانی است که در قرآن اخبار الفاظی آمده است که موهم جهت
باشد و بداند که ما در جواب این نوع سخن اصلی است و از آنست که هرگاه کسی ظاهر
تقلی معسر باشد و دلیل عقلی قطعی قایم شود بر نقیض این چهار قسم پیش این
یکی آنکه هم تصدیق عقل کنیم و هم تصدیق نقل و این محالست و الا تصدیق نقیضین
لازم آید **دوم** آنکه تکذیب هر دو کنیم و این هم باطلست و الا تکذیب نقیضین
لازم آید **سیم** آنکه هر دو ظاهر کنیم و تکذیب عقل کنیم و این محالست زیرا که دل
عقلی اصلست و دلیل نقلی را پس اگر تکذیب عقل کنیم ابطال اصل کرده باشیم و

می

مشقه

یل

اصل باطل شد فرع هم باطل شود بر نه عقل مانند نه نقل چهارم آنست که تصدیق
 دلایل عقلی کنیم و دانیم که مراد خدای تعالی از الفاظ ان ظواهر نیست بل کجیزکی
 دیگرست و این قسم حق است و چون این درست شد مراد اصولی برهانی را با تفصیل
 آن تاویلات هیچ کار نبود اینست خلاصه سخن عقلی درین باب و اما تاویلات
 ایات علی سبیل التفصیل در تفسیر بزرگ خود یاد کرده ایم علی سبیل الاستقصاء فوق
 الله تعالی **المسألة التاسعة فی انه سبحانه وتعالى**
سجل المحل ذاته فی شیء یسجل المحل صفة محله بداند ترسیان گویند که صفت علم حق
 له عیسی علیه السلام حلول کرد و جماعتی از جاهلان یا شنیدند که گویند ذات او در بدن
 شخصی یا در روح شخصی حلول کند و این سخن نیز دیگر عاقلان ناطلست **و بدان** بطلا
 اینانست که اگر ذات او با صفتی از صفات او در چیزی حلول کند ما بخنان باشد که آن
 حلول جایز باشد یا واجب اگر واجب باشد محتاج محل بود و هر چه محتاج چیزی باشد
 ممکن الوجود باشد پس واجب آید که واجب الوجود ممکن الوجود بود و این محالست
 و اگر آن حلول جایز بود چنانکه قبل الحول و بعد الحول هیچ تغیر در ذات و صفات
 او در نیاید پس آن خود نفی حلول باشد **شبهت نصاری** آنست که
 عیسی مرده زنده کرد و این جز بقوت الهی توان کرد **جواب** حرار و انبؤ
 که آن مرده زنده کردن فعل خدای باشد لکن بر وفق دعوی عیسی حاصل شد از برای
 اظهار معجزه او **و** مراد ازین سلسله بانوساسی مناظره افاد او را گفته مسلم می
 داری که از عدم دلیل عدم مدلول از نه نیاید گفت بل گفته حلول را می داری

فی شیء
 محلول و اتحاد از غیر محرز و با وجودی از غیر محرز
 قدر است که در این محلول و با وجودی از غیر محرز

الجله بسج لیل حیثیت که در لید و عمر و حلول نکرده است بل دلیل حیثیت که
 نه حیوانی خسیس فرض کرده شود حلول نکرده است گفت این سخن لا یتق تو
 نیست زیرا که این حلول هر حق عیسی از برای اثبات می کنیم که هر حق او مرده ز
 کردن ظاهر شد و چون این معنی هر حق زید و عمر و یافته نمی شود چگونه این حلول
 اثبات کنیم او را گفته من ترا اول گفته که از عدم دلیل عدم مدلول از نه نیاید
 مسلم داشتی و چون این سخن مسلم داشتی ترا این جواب می دهند از زید و عمر و
 زنده کردن نزدیک تو دلیل حصول لزج اول است و هر حق زید و عمر و و کرب و موش
 این دلیل یافته نمی شود و لکن چون از عدم دلیل عدم مدلول از نه نیاید از اینج کرب
 و موش از نه می کنند عدم حلول از نه نیاید پس ترا من نیاید چرم کردن شی
 حلول هر حق کرب و موش نصرا می منقطع شد **جواب دیگر** گفته اگر بردست
 عیسی مرده زنده شد بردست موسی عصا شعبان شد و جواب را شعبان کردن عجب
 از مرده زنده کردن و چون هر حق موسی علیه السلام هیچ حلول بود هر حق عیسی
 علیه السلام همین باشد والله ولی التوفیق **بدانک جماعتی دیگر** از جهال دعوی
 اتحاد کنند و اتحاد خود مطلقا محالست زیرا که هر وقت اتحاد با مرده و موجود با
 یا مرده و معدوم شوند با یکی موجود باشد و دوم معدوم شود اگر مرده و موجود
 باشند بر دو باشند نه یکی و اگر مرده و معدوم شوند و سیم می بیند این اتحاد
 نباشد بل که از هر دو پیشین فانی گشته باشند و سیم حاصل شده باشد و اگر یکی
 مانده بود و دوم فانی شده اتحاد هم محال بود زیرا که وجود و معدوم متحد شو

نده

مرده

ترست

شد

ند

لازم آید که وجود عدم باشد و عدم وجود و این محالست پس میباشند که ایجاد محالست و بالله تعالی التوفیق **المسئلة العاشرة**
فی بیان آنکه تعالی مشغول بکون محلا للحوادث مشهور است که گویان را دارند حدوث صفات ذرات باری تعالی و دیگر طوایف رواندارند و بدانند که گویان میگویند که ششتری فرق عقلا این معنی را دارند اگر چه بزبان منکر این باشند **و اما معتزله** مدعیان علی و ابوهاشم است که اگر چه ارادت و کراهت لافی محال باشد اما صفت مریدی و کار می ذرات خداوند بدیناید و از هر دو صفت حادث و همچنین چون مرئی و مسموع حاضر شود صفت مذرکی ذرات حق تعالی حادث شود بلی معتزله لفظ حدوث نکونید و لفظ تجدد گویند اما این مضایقه است در مجرّد عبارت اما معنی متفق علیه است **و اما ابو الحسین مرئی** او میگویند که ذرات باری تعالی موجب صفت عالمی است بشرط حضور معلوم چون معلومات متجددی شود عالمیات ذرات متجددی شود پس باری تعالی محال حوادث باشد **و اما اخبار شامی گویند** حکم عبارتست از تعلق خطاب شرع بر میگویند نسخ حکم یا رفع حکم باشند یا استیفاء حکم و علی التقدیر این غیرست در آن تعلقات و میگویند علم خدای تعالی یکی است تا متغیر لکن قبل وقوع المعلوم متعلق بانه سبب وقوع و بعد وقوع نیز اولی که التعلق و بصیر متعلقا بانه کائنات و این تصریح است بتغییر این تعلقات و میگویند قدرت خدای تعالی متعلق بود از ازل تا ابد با ایجاد موجودی معین چون ایجاد

که در آن مقدور هر وجود آمدن آن تعلق منقطع شود زیرا که تعلق اگر باقی ماند پس لازم آید که قادر باشد بر ایجاد موجود و این محالست پس اگر بعد از وجود مقدور تعلق قدرت با عدم حادث شود و چون معدوم کردن آن تعلق ذلیل شود و تعلق قدرت با ارادت حادث شود و همچنین ارادت از ازل تا ابد متعلق بود بر چیچان موجود معین چون این چیز منقطع شد و هر وجود آمدن تعلق باقی نماند پس از هم نوع تغییری است و انفاقت که روان بود که معدوم مرئی باشد مسموع پس باری تعالی در ازل را بوی غیر خود نبود و سامع کلام غیر خود نبود پس در ازل غیر خود بدید و کلام غیر خود بشنید و اگر جاهلی التزام کند که معدوم مرئی و مسموع باشند گویم این سخن افع سوال نیست زیرا که در آن معدوم را موجود میدید یا موجودی دید اگر معدوم را موجود میدید پس از غلط باشد و بر خدای محال بود و اگر معدوم را موجود میدید و در ازل موجودی بیند از اشکال بازا آمد **اما** فلاسفه که دورترین قوی اند ازین مذهب ایشان از راه حقیقت هم قایل اند بدین قول و آن چنانست که بنزدیک ایشان اضافت موجودست در اعیان فعلی هذا کل حادث حادث فان الله تعالی بکون موجود است معینته تعالی مع ذلک الحادث و صفی اضافی حادث فی ذاته **و اما البرکات بغیر اندکی** که از اکابر فلاسفه است از جمله متاخران و در کتاب معتبر صریح میگویند که ارادت حادث و معلوم حادث در ذات حق تعالی حادث شود و چون این تفصیل اتمال کرده شود معلوم کرد که اکثر فرق عقلا این معنی اثبات می کنند لکن زبان منکر باشند

هم

و بدانک صفات بر سه قسم است **یکم نوع** صفات حقیقی عاری از
 اضافت و آن چون سواد و بیاض و امثال آن باشد **دوم** صفات حقیقی که اضافت
 از لوازم آن باشد چون علم و قدرت زیرا که علم صفتی است حقیقی و او هر آینه متعلق باشد
 به معلوم و آن تعلق اضافتی باشد میان علم و معلوم و قدرت صفتی است حقیقی و او
 متعلق باشد بمقدور **سیم** مجرّد نشیب و اضافت و آن مقدم چیزی بر چیزی
 و تا آخر چیزی از چیزی باشد و اگر شخصی از یک جانب تو نبیند تو عین او باشی و اگر
 بر چیزی و بجانب دیگر باز آید تو یسار او کردی و عقلا را خلافت در افع این نشیب و
 اضافات را در اعیان وجود هست یانه و چون این علوم شد گویم از تغییر نشیب و
 اضافات کز بر نیست لکن چون نشیب و اضافات را در اعیان وجود نبود این معنی فی
 الحقیقه حدوث و حادث در ذات باری تعالی نبود و اما **حدوث صفات**
 حقیقی در ذات باری تعالی که امیان اثبات می کنند و دیگر طوایف منکر اند پس فرق
 میان مذهب ایشان و مذهب دیگر طوایف ظاهر شد و بالله التوفیق
و بدانک ما را دلایل بسیار است بر فساد قول کرامیان **و کما قال** است که هر
 صفت حق باشد باجماع جمله عقلا باید که آن صفات کمال و نفوذ جلال باشد پس اگر
 صفتی از صفات حق محدث باشد از صفت پیش از آن نبوده باشد و نابود صفت
 کمال نقصان باشد و نقصان برخلاف محالست پس حدوث صفت در ذات باری تعالی
 محال باشد **برهان دوم** است که اگر ذات باری تعالی قابل صفت محدث باشد آن
 قابلیت در از حاصل باشد و چون آن قابلیت ازلی بود صحت حدوث حادث باید که

ازلی باشد لکن صحت حدوث حادث در از محالست پس باید که ذات باری تعالی
 قابل حوادث نباشد و ما را در بیان این دلیل سه مقدمه حاجت می افتد **مقدمه**
نخستین است که ذات باری تعالی قابل صفت محدث باشد از قابلیت در از
 حاصل باشد و دلایل **بر صحت این مقدمه** است که اگر این قابلیت از لوازم ذات
 نبود از عوارض باشد پس ذات قابل از قابلیت بود و سخن در دوم چون سخن در اول
 باشد پس لزومی باشد باثبات قابلیت نامتناهی و این محالست پس معلوم شد
 که از قابلیت از لوازم ذات باری تعالی بود **مقدمه دوم** است که اگر قابلیت
 صفت محدث ازلی باشد صحت صفت محدث باید که ازلی باشد و دلیل برین است
 که موصوف شدن چیزی بخیری نیستی است میان ذات موصوف و ذات صفت و
 نسبت میان و چیزی محال باشد که حاصل شود الا آنگاه که آن چیز حاصل شود پس
 امکان نسبت هر آینه مشروط باشد بامکان لزوم و مضاف و موصوف هر وقت
 شد که امکان موصوف شدن در ذات صفت حاصل بود در از لازم آید که امکان حصول
 صفت حاصل باشد در از و چون صفت محدث است لازم آید که حصول صفت محدث در
 از ممکن باشد **مقدمه سیم** است که حدوث صفت در از محال باشد و دلیل برین
 است که حدوث اقتضای آن کند که مسبوق باشد بغير و از لا قضا آن کند
 که مسبوق نباشد بغير و جمع کردن میان هر دو محال باشد و چون این هر سه
 مقدمه هر سه شکست ظاهر شد که ذات باری تعالی محال باشد که محل حوادث
 باشد اگر **سایر** کوی این سخن منقوض است بتغییر اضافات و دیگر منقوض

است بصحت تا بشر فایز قدرت از فی فعل الی الی **جواب** کوم اما
تعلقات از باب نسب و اضافات است و از افعال عیان وجود نیست و الا
تسلسل لازم آید و اما فایز واجبست که مقدم باشد بر مقتدر و لکن قابل
واجب نیست که مقدم باشد بر مقبول بل واجبست که مقارن مقبول بود
بس فرق ظاهر شدن و بالله التوفیق **برهان سیم** است که خلیل صلوات
الله و سلامه علیه گفت لا احب الی فلین و افول تغیر بود پس باید که تغیر بر
خداوند تعالی محال بود باشد **تحت کواکب** است که دلیل کونیک بر حلاوت
کلام و ارادت و سمع و بصر خدای تعالی کونید این صفات باید که قایم باشد
بنات باری تعالی زیرا که صفت باید که قایم باشد بذات موصوف پس
لازم آید که محل حوادث باشد و ما هم مسئله کلام و ارادت بیان کنیم که آن
صفات قدیم اند نه محدث پس اشکال زایل شد و بالله التوفیق **هـ**
المسئله الحادیة عشر فی بیان توحید تعالی
قادر مذهب مسلمانان است که تاثیر باری تعالی در عالم حکم قدرت و اختیار
است و مذهب فلاسفه است که تاثیر او در عالم تاثیر اجابست چون تاثیر
افجاب در و شنای و تاثیراتش هر کرمی و بیشتر از آنکه در مقصود خود
کنیم مقدمه فرایشیم **برهان** حقیقت قاهر می گویم قاهر هر آن است
باشد که فعل ترک از وی جایز بود بحسب داعی و ارادت جناب کلامی اگر خواهی
که برود تواند و اگر خواهد که نرود هم تواند و رفتن و نرفتن موقوف باشد بر

ارادت است **ا** اثر کردن در تشکر کرمی بخلاف نیست زیرا که اثر کردن او
هر کرمی موقوف نیست بر ارادت او بلکه لذاته است و بدانکه فلاسفه را درین
مقام سوال است **سوال اول** است که این قدر که رواست که از وی
فعل صادر شود و رواست که ترک صادر شود و چنان که طرف بر دوم یا موقوف
هیچ مرتجع نبود یا موقوف مرتجع باشد روا نیست که از آن محتاج هیچ
مرتجع باشد بدلیل **ام** دلیل اول است که اگر چنانچه مرتجع روا
نود پس قیصانع لازم آید **ام** دلیل دوم است که ما از خود می بایم
که تا در حال قصدی و ارادتی بفعل بدین نیاید فعل کرده نشود و تا در حال
کراهیتی و نفرتی بدین نیاید ترک را جم نشود و هر بار که ارادت فعل و
ترک برابر شود هیچ رجحان ظاهر نشود مرد متخیر ماند پس معلوم شد که در
یک طرف فعل و ترک بر دوم طرف موقوف مرتجع باشد و چون این پیدا شد گویم
چون مرتجع فعل تمامت حاصل شد یعنی قدرت حاصل باشد و ارادت تمام
و بر فو حاصل باشد و وقت و الت و مصلحت حاصل باشد و هیچ مانع نه
عقلی و نه شرعی با نقید و حصول این همه شرایط یا ترک ممکن باشد و یا روا
باشد اگر ممکن بود پس با حصول این همه موجبات هم فعل و هم ترک و ابود پس
رجحان فعل بر ترک مرتجع دیگر باید و سخن در مقام دوم چون سخن در مقام اول
بود و این تسلسل انجامد و ان باطلست پس پیدا شد که هرگاه که این جمله
موجبات از قدرت و داعی و شرایط و اشفا موانع حاصل باشد صدور فعل و

ف

چنان

جب

باشند و هرگاه که قیدی از این قیدها مختل شود صدور فعل محال باشد پس
 فاعل همان وقت که فعل از وی در وجود آمد واجباً لثامی بود و در آن وقت
 که در وجود نیامد ممتنع التامی بود و برین تفریق هیچ فرق نمائند میان موجب
 و مختار بل که فرق نیست که شرایط تا یثروا افعال را و است که متغیر شود
 لا جرم گاه فاعل شویم و گاه تارک و اما شرایط تا یثروا ذات باری تعالی در
 افعال و روایست که متغیر شود لا جرم باید که او موثر باشد اینست
سوال عظیم فلاسفه و حاصل سخن ایشان که موثر جز موجب معقول
 نیست زیرا که اگر کل مالا بدنه حاصل باشد صدور فعل واجب بود و اگر کل
 مالا بدنه حاصل نیابد صدور فعل ممتنع باشد و نزدیک ایشان است که
 مجموع قدرت با داعی علتی است موجب بر فعل را **سوال دوم** است که مد
 نیست است که تغییر بر صفات حق جایز نیست و علم قدیم محالست پس
 چون ارادت باری تعالی و قدرت او از ازل الی یومنا ههنا متعلق بود باجماد
 این فعل معینی و تغییر آن عاقل محال باشد پس برین بقدر محال بود که باری
 تعالی موجب از فعل نبود پس موجب ما لذات باشد و قادر مختار نبود **سوال**
سیم نه مذهب اهریست است که خلاف معلوم خدای تعالی محال الوقوع
 است پس چون عالم نبود بوقوع عالم در وقتی معینی و عالم باشد بعدم او در
 دیگر اوقات پس قادر باشد بر ترک اجماد در وقت وقوع و بر فعل در وقت عدم پس
 قادر باشد بل که موجب باشد **سوال چهارم** ترک فعل عبارتست از انکشاف فعل بر عدم

است

اصلی مانند عدم صحت مقدور که ندارد زیرا که قدرت صفت است و موثر و
 عدم نفی محض است پس عدم را صلاحیت مقدور که نبود و ایضا باقی در حال
 بقا مقدور نبود پس عدم در حال بقا هم مقدور نبود و چون ترک فعل عبارتست
 از انکشاف فعل بر عدم اصلی و عدم اصلی با صحت مقدور که نیست هم از آن جهت
 که عدم است و هم از آن جهت که باقی است پس معلوم شد که ترک البته صحت
 مقدور که ندارد پس تا یثروا قدرت جز در اجماد نبود و قدرت را البته صلاحیت
 ترک نبود و هر چه چنین باشد او موجب بالذات بود پس معلوم شد که فرق
 کردن میان موجب و میان قادر محالست **جواب از سوال نخستین** متکلمان از این
 موضع دو قولست یکی است که صدور فعل از فاعل موقوف داعی باشد و
قول دوم است که صدور فعل از فاعل موقوف داعی نیست **اما**
قول اول بر او چنانست که فعل موقوف داعی باشد لکن عند حصول الداعی
 واجب الوقوع نشود و الحاصل از الفعل بصیر عند الداعی اولى بالوقوع و لکن لا
 یشتمل علیها و لو تیه الى حد الوجوب **و بیان** ما را برین سخن و اعتراض است
اعتراض نخستین است که در آن وقت که فعل و ترک متساوی بود رجحان فعل بر
 ترک محال بود برین قول و الا رجحان موقوف داعی باشد و این قول است که رجحان
 موقوف داعی است و چون در وقت تساوی رجحان محال بود در وقت مرجوحی
 اولیتر که وقوع طرف مرجوح محال بود و چون طرف مرجوح محال الوقوع بود
 لکن طرف راجح واجب الوقوع بود لا یراجع عن طرفی التیقض **اعتراض دوم**

است که با حصول کل مرتجحات اگر فعل واجب الوقوع نبود ما فرض می توانیم کرد که
 با حصول آن مرتجحات که فعل واقع شود و گاه فعل واقع نشود و لابد باشد
 که نسبت کل آن مرتجحات با هر دو زمان برابر بود پس امتیاز وقت وقوع از وقت
 لا وقوع ما موقوف مرتجح بود ما موقوف مرتجح نبود اگر موقوف مرتجح بود پس
 این حاصل بوده است قبل انضمام هذا القید ما کان مرتجحاتاً تاماً و کذا قد
 فرضناه مرتجحاتاً تاماً هذا خلف ثم سأل الكلام الى حصول الاثر بعد هذا القید
 فان کان جایزاً اعاد التقسیم الاول وافترنا الى قید اخر و نرم السلسل و اگر
 امتیاز وقت وقوع از وقت لا وقوع موقوف هیچ مرتجح نباشد و نسبت کل
 آن مرتجحات با هر دو وقت برابر بوده است پس اختصاص هر یک وقت وقوع و عدم
 بلا وقوع ترجیح یک طرف ممکن متساوی باشد بر دوم طرف نه هیچ مرتجح و این مع الت
 پس بدین دو اعتراض این دو قول باطل شد **است** قول دوم و از آنست که
 ضد و رفع فعل از قائم موقوف داعی نباشد و این اختیار اکثر علماست و بقدر این
 سخن است که گفتیم العطشان اذا خیر بین شرب قد حین متساوین من جمیع
 الوجوه فانه يختار احدهما لا طرح و کذا الجایع اذا خیر بین اکل و عقیقین متساوین
 من جمیع الوجوه و الهارب من السبع الضاری اذا غر له طرقتان فانه يختار
 احدهما لا طرح و بدین قول از اشکال فلا سفة گفته اند ساقط شود **است**
سوال دوم و از آنست که قدرت و ارادت باری تعالی از ازل تا امروز
 متعلق بوده است با کاد فعلی معین پس نه تعلق ازلی بود پس عدم بروی محال

بود پس باید که قادر نبود بر ترک و چون چنین باشد موجب باشد **جواب**
 است که گوئیم معنی مختار آن نبود که با اختیار فعل و ترک از وی متصور باشد
 زیرا که آن خود محال باشد لکن است که اختیار فعل و اختیار ترک کل واحد منها
 بدو عن الاخر از وی متمنع نبود و هر حق باری تعالی این معنی معقول است **است**
سوال سیم **الجواب** است که اگر قدرت و ارادت تعلق گیرد باقیاع فعل در زمان
 معین علم تعلق گیرد بوقوع آن فعل در آن زمان و اگر قدرت و ارادت تعلق
 گیرد باقیاع فعل در زمان دیگر علم تعلق گیرد بوقوع فعل در زمان دیگر پس
 تعلق علم بوقوع فعل در زمان معین تبع تعلق قدرت و ارادت است باقیاع فعل در
 زمان معین و چون چنین باشد علم مانع قدرت و ارادت نبود **و اما سوال چهارم**
جواب است که قدرت و داعی حاصل باشد با اکل فعل یا قی ماند بر عدم
 اصلی و بر بر وجه که گفتیم از سوال ساقط شود و چون ازین مقدمه فارغ شدیم
 در مقصود شروع کنیم و گوئیم **دلیل** بر آنکه باری تعالی قادر است است که
 در وقت کردیم که عالم محدث است و محدث را موثری باین قدم پس گوئیم تاثیر آن
 موثر در وجود عالم یا بر سبیل ایجاد ذاتی بود یا بر سبیل تاثیر اختیار و او نبود
 که از تاثیر بر سبیل وجوب ذاتی بود زیرا که تاثیر از علت یا بر شرط موقوف بود
 یا بر هیچ شرط موقوف نبود اگر بر هیچ شرط موقوف نبود ما دام که علت باشد
 باید که معلول باشد پس با قدم عالم لازم این حادث صانع و ما این هر دو باطل
 کرده ایم و اگر تاثیر از علت موقوف باشد بر شرطی از شرط با قدم باشد با محال است

اگر آن شرط قدیم باشد از قدم علت و قدم شرط قدم معلول لازم آید و اگر آن
 شرط محذوف باشد سخن در کیفیت حدوث آن شرط چون سخن در کیفیت حدوث
 از معلول باشد پس گویا از برای حدوث شرط دیگر باشد تسلسل حوادث لازم آید
 و آن محالست زیرا که مایه هر آن هست کوزه ایم که حوادث را اول لها باطلست پس
 در هست شد که تاثیر باری تعالی در عالم بر سبیل ایجاد نیست بلکه بر سبیل صحت و
 اختیارست و مراد ما از قادر پیش ازین نیست پس معلوم شد که صانع عالم قائم
 اگر **سبیل** گوی چون بدلیل در هست شد محالست که عالم قدیم باشد پس حصول
 عالم در ازل محال باشد پس برین تقدیر جرأ و انباشد که کسی گوید اگر چه علت موجب
 بالذات در ازل بود الا انک معلول متع حصول بود در ازل پس عدم حصول معلول
 از برای عدم علت بود لکن از برای قیام مانع بود و ان حصول ازلیت است **جواب**
 گویم که قسم که از انما فی فعل است لکن اگر عالم در وجود آمده بودی بیش از آن وقت
 معین مقدار ده روز بدین قدر زیادتی ازلی شد که پس پیش از حصول عالم مقدار
 ده روز علت حاصل بود و مانع زایل پس با یسینی که عالم حاصل آمده بودی پیش
 از آن وقت که حاصل شد و چون این معنی بود دانستیم که تاثیر باری تعالی در عالم
 بر سبیل صحت بود بر سبیل ایجاد بود و با هم التوفیق **تجبیه** فلاسفه
 در حق قابلیت کنند عالم با اتفاق مفسر است موثر و باری تعالی با اتفاق موثر است
 در وجود عالم پس گویم موثریت باری تعالی در عالم با نفس ذات باری بود باصفی از
 صفات او و قدم با اصفی از صفات او محذوف روان بود که موثریت باری تعالی

در علم صفتی باشد محذوف و الا از صفت محتاج موجد و موثر باشد پس موثریت
 باری تعالی در آن محذوف زاید باشد بر آن محذوف و این تسلسل انجامد و چون این
 قسم باطل شد از قسم دوم یابد و از آنست که موثریت باری تعالی و موجدی او
 و فاعلی او در عالم را یا مفسر ذات او باشد یا صفتی باشد از صفات او و قدم و بر
 هر دو نقد بر محال عقل باشد عدم این موثریت و فاعلیت چون بدست شد گویم
 موثریت ذاتی و فاعلیت بی فعل محالست عقلا زیرا که اگر نقد بر کنیم که هرگز از وی
 هیچ اثر در وجود نیاید نه در ازل و نه در اید پس او نه موثر باشد و نه فاعل و چون
 این در هست شد گویم وجود اثر لازم موثریت و فاعلیت باری تعالی است و موثریت
 و فاعلیت باری تعالی متع الزوال است و هر چه لازم چیز که متع الزوال باشد و هم
 متع الزوال باشد پس صدور افعال و آثار باری تعالی متع الزوال باشد و چون چنین
 باشد موثر و موجب بالذات بود قائم بالاختیار بود **الجواب** موثریت باری تعالی
 در عالم نفس ذات باری تعالی نیست زیرا که انما گویند که تصور ذات کنیم بی تصور موثر
 و انما گویند که تصور موثریت کنیم بی تصور ذات پس موثریت نفس ذات بود و روان بود که
 صفتی باشد زاید بر ذات زیرا که صفتی زاید بر ذات فرض کرده اید ان
 صفت مفسر باشد بدان موصوف و هر چه مفسر باشد بغیر مکن الذات محتاج الی
 الماثر بود پس موثریت موثر در ترجیح از صفت زاید باشد و وی و این تسلسل انجامد
 و این محالست پس معلوم شد که موثریت موثر در ان نیست که از او حادث
 شود از وی و چون این سخن معلوم شد انچه گفتند حدوث اثر لازم موثریت است ساقط

تیت

علی شیتکم فیہ انشا الله تعالی **بسم الله الرحمن الرحیم** عالمی اگر از شرایط الهیت نیست
 پس اثبات شوائق کردن و اگر از شرایط الهیت است پس اله مرکب بود از ذات و عالمی
 و هر چه مرکب بود ممکن باشد پس اله ممکن باشد و این محال است **جواب** چرا و این بود که
 ذات موجب علم باشد و از وجوب هر دو وجوب اله حاصل باشد **بسم الله الرحمن الرحیم** اگر
 عالم بود عالمی او عین ذات او بود چنانکه بسمت نخستین تقریر کردم بلکه صفت زاید
 بود بر ذات پس کوم با ذات واجب الوجودی این صفت زاید کامل باشد من جمیع الوجوه
 یا نبود اگر کامل باشد من کل الوجوه پس لزوم معتبر باشد در حصول کامل پس از اوصاف
 کامل نبود و هر چه چنین باشد منزیه ذات واجب الوجود از وی واجب باشد و اگر ذات
 واجب الوجود بی این صفت کامل نبود پس لازم آید که از ذات ناقص لذاته کامل غیر باشد
 و این محال است **جواب** کوم چون علم کامل ذات بود هرگاه که ذات بی علم فرض کرده
 شود نقصان لازم آید پس لزوم نقصان از فرض خلوص ذات است از علم نه از اثبات علم
 و بالله التوفیق **فصل دوم** در بیان آنچه باری تعالی عالمست که معلومات
برهان است که ذات باری تعالی حی است و هر چه حی باشد و راضحت از بود که هر
 صحت معلومی دارد بداند پس ذات باری تعالی راضحت از بود که عالم بود بکل معلومات
 و موجب علم ذات اوست و نسبت از موجب باممه کیست پس ترجیح یکی بر یکی محال
 بود پس چون بعضی دانند لازم آید که همه دانند **و باید دانست** که در بین سله مخالفان بسیار
 اند و ما بسحق هر یک اشارتی خواهیم کرد **نوع اول از مخالفان** آن قوم اند که می گویند
 روان بود که عالم بود بذات خود زیرا که علم چیزی تقاضا و اضافتی در میان عالم و معلوم

و ذات باری تعالی فرد مطلق است و منزله است از جمله جهات ترکیب اضافات
 یک چیز دیگر اعتبار خود محالست پس علم او بذات او محال باشد بخلاف عالم مابذات ما
 زیرا که ذات ما فرد مطلق نیست پس لزوم سخن در ذات ما وارد نبود **جواب** **ع**
 انست که چون در مرتبت شدن که او عالمست بجزی و هر کس که او عالم بود بجزی عالم
 بود بداند و عالمست بدان چیز پس بد بود که عالم باشد خود پس معلوم شد که باری
 تعالی عالم بود بذات خود و امت **این** خصم گفت که اضافه الشیء الی نفسه محال
قلت لا نسلم بدلیل آنکه یصح ان يقال لا الله و حقیقه نوع دوم از مخالفان
 قومی گویند عالمست بذات خود لکن عالم نیست معلومات دیگر **بسم الله الرحمن الرحیم** ایشان انست
 که علم صورتی است مساوی ماهیت معلوم در ذات عالم بر مثال صورت روی که در آینه
 پیدا شود و باید که بعد هر معلوم صورتی باشد زیرا که آن صورت که در ذات عالم جا
 شود مساوی ماهیت معلوم باشد و چون ماهیات معلومات مختلف باشد صورت
 که مطابق لزوم ماهیات باشد هم مختلف بود پس اگر باری تعالی عالم باشد ماهیات
 ایشان لازم آید که بحسب هر معلوم در ذات باری تعالی صورتی باشد و چون چنین
 باشد کثرت در ذات باری تعالی بدیدید و این محال است **جواب** اولاً لا نسلم
 که علم عبارتست از انطباع صور لکن بنزدیک ما عبارتست از نسبتی مخصوصه میان
 ذات عالم و ذات معلوم پس از کثرت معلومات جز کثرت اضافات حاصل نشود و
 کثرت اضافات عنانی وحدت ذات نباشد زیرا که احد نصف دو باشد و ثلث ثلث
 و ربع اربع و هلم جرا الی الا نهایتاً له پس معلوم شد که کثرت نسب و اضافات عنانی

صل

وحد ذات نیست و باطل لتوفیق **نوع سبب** از مخالفان می گویند باری
 تعالی علم است با هیئتها کلی لکن عالم نیست بتغییرات **و شبهت** ایشان ایست که اگر
 عالم باشد بدایع زید یا یحییانشه است چون زید یا یحیی نباشد یا از علم پنداریا
 بنماند که بماند چنان بود و این برخدای محالست و اگر نماند تغییر بود و تغییر برخدای
 محالست و **بطلان** متکلمان بسبب این شبهت و طایفه شدند **اما مشایخ**
متکلمان گفتند العلم بان الشئ میبوجود نفس العلم بوجوده اذا وجد و کفنا دلیل
 برین ایست که ما دانییم که فردان زید در شهر خواهند آمدن و نقییر کنیم که از علم
 بماند تا انگاه که زید در شهر آید لابد باشد که ملکان علم نخستین بدانیم که زید
 از ساعت بشهر آمدن و چون سهو و غفلت برخدای تعالی محالست لاجرم ان
 العلم بان الشئ الفلانی میبوجود یا کون نفس العلم بوجوده لو وجد و **اما**
ابو الحسن البیرونی گفت این مذهب باطلست و زعم بان العلم بان الشئ میبوجود متع
 ان کون نفس العلم بوجوده اذا وجد و **واجب علی من وجوه اولی** ان من شرط المتکلمین
 ان یقوم کل واحد منهم بمقام الاخر و العلم بان الشئ میبوجود لا یقوم البتة بمقام
 العلم بانه موجود الان فان قيل وقوع المعلوم لو اعتقد انه سیقع بعد
 ذلك کان علما ولو لو اعتقد انه واقع الان کان جملا و اما حال وقوعه نفس
 الامر فلو اعتقد انه سیقع کان جملا ولو لو اعتقد انه واقع کان علما فثبت ان
 کل واحد منهم لا یقوم مقام الاخر و ذلك یقتضی کونهم مختلفین فی الحقيقة و اذا
 وقع الاختلاف فی الحقيقة لا یمکن دعوی الاتحاد و **اینها** ان کونه علما بانه سیقع

کون هذین
 الاعتقادین

لشی

غیر مشروط بوقوعه و کونه علما بوقوعه مشروط بوقوعه و ما یس مشروطا با
 متع ان یكون هو عین ما یكون مشروطا بالشئ **و ثالثا** ان مجرد العلم بان
 الشئ سیقع لا یكون علما بوقوعه اذا وقع فان من علم ان زید اسیب دخل البلد
 غدا ثم انه یجلس فی بیت مظلم لا یمیز فی بین اللیل والنهار و یقی علی هذه الحالة فی
 جا النهار و دخل زید البلد فها هنا هذا الشخص مجرد علمه بان زید سیدخل
 البلد غدا لا یصیر علما بانه دخل الان فی البلد فثبت ان العلم بان الشئ میبوجد
 لا کون علما بوجوده اذا وجد بل من علم ان زید سیدخل البلد غدا ثم علم حضور
 الغد فیمیز بین هؤلاء من هذین العلمین علم بان زید اسیب دخل الان البلد **و رابعا**
 ان العلم بان الشئ صورة مطابقة للمعلوم و لا شکل ان حقیقة سیقع محال فی حقیقة
 الوقوع فی الحال فوجب ان یكون العلم باحد ما مخالف للعلم بالاخر و چون ابو الحسنین
 البصری قول مشایخ را بدین دلیل باطل کرد التزام کرد که علم باری تعالی بجزایات
 متغیر شود و گفت موجب این علم با ذات باری تعالی است لکن شرط احباب حضور
 معلوم باشد پس هرگاه که معلوم واقع شد بروحی معین ذات موجب حصول علم
 باشد بران وجه معین و چون این معلوم شد گوئیم که چون معلوم بران وجه نماند و
 بر وجه دیگر که واقع شود لاجرم ان علم اول نماند علمی دیگر حادث شود
مشایخ بروی دو سوالی آوردند **سوال نخستین** انک این علم که زایل شد قدیم
 بود یا محدث اگر قدیم بود بر عدم قدام روا داشته باشی و اگر این دلیل را بورد دلیل
 حدوث اجسام باطل شود و اگر محدث بود پیش از حدوث او اگر علمی دیگر بوده ا

ست

محدث حوادث لا اول لها باشد و اگر این را با باشد دلیل حد و ثاجسام باطل شوند
 اگر علی دیگر بوده است قدیم پس قدیم معدوم شده باشد و اگر هیچ علی نبوده
 است نه قدیم و نه محدث پس اثبات چهل طاق باشد **سوال دوم** است که تغییر
 محالست بر باری تعالی علی الإطلاق و **جواب** این است که هر صفت که فرض کرده
 شود یا ذات باری تعالی کفایت باشد در ثبوت آن یا کفایت باشد در سلب آن یا کفایت
 نبوده در سلب و نه در ثبوت اگر کفایت باشد در ثبوت یا سلب باید که آن ثبوت یا ال
 سلب جایم باشد پس تغییر محال بود و اگر کفایت نبوده در ثبوت و نه در سلب پس ثبوت
 آن صفت و سلب آن صفت موقوف دیگری باشد پس گویم ذات باری تعالی موقوف
 باشد بر این یکی از این دو طرف حاصل باشد یعنی ثبوت آن صفت یا سلب آن صفت و ثبوت
 آن صفت و سلب آن موقوف ثبوت دیگری باشد یا سلب آن غیر و الموقوف علی الموقوف
 علی غیر موقوف علی غیر و الموقوف علی غیر ممکن لذاته پس لازم آید که واجب
 الوجود لذاته ممکن الوجود لذاته باشد و این محالست پس معلوم باشد که تغییر ممکن
 بر صفات خدای تعالی محال باشد و چون این درست شد گویم از دلیلها که ابو الحسین
 گفت موجب تغییر تعلقات علم است و موجب تغییر نفس علم نیست لکن تعلقات از
 باب نسب و اضافاتست و از ارایعین وجود نیست پس از تغییر تعلقات تغییر در علم
 خدای تعالی واقع نشود و بالله التوفیق **نوع چهارم** **الاعتناء** هشام بن
 العلم است که می گوید باری تعالی هر از عالم باشد ما هیات و حقایق اشیا است
 علم او باشخاص و احوال نگاه بدینکه آن اشخاص موجود شوند و او را بر آن دو

شبهت است **شبهت نخستین** است که می گوید العلم متعدد متعدد معلوم و
 الدلیل علی بانه صبح العلم باحد المعلومین مع الذمول عن العلم بالمعلوم الآخر
 و ذلك یوجب التغایر قطعاً و اگر کسی گوید که من علم اثبات کنم خدای را لکن علمیت
 اثبات کنم این نزاع است در عبارت و ما از سخن که در علم بقریر کردیم بعینه علمیت
 تقریر کنیم لانه ممکن است ان نعم عالمیة الله تعالی باحد المعلومین حال الذمول عن
 علمینة بالمعلوم الآخر و ذلك یوجب التغایر و چون این مقدمه درست گویم اگر عا
 بود معلومات نامتناهی لازم آید که علوم نامتناهی حاصل باشد در صفت واحدة یا
 علمیات نامتناهی حاصل باشد در صفت واحدة و این محالست زیرا که هر عدد که موجود
 باشد قابل زیادت و نقصان باشد و صرح قابل زیادت و نقصان باشد محال باشد
 که نامتناهی بود **جواب** گفتند که علم یکی است لکن تعلقات متعدد است
 و تعلقات از باب نسب و اضافاتست و از ارایعین وجود نبوده پس لازم بیاید که
 اعداد نامتناهی حاصل شده باشد **شبهت دوم** است که هر چه معلوم بود
 متمیز باشد از غیر خود و هر چه متمیز بود از غیر خود متناهی بود زیرا که غیر از نگاه
 بود که از وی هیچ نماند و چون درست شد که معلوم متمیز بود و متمیز متناهی لازم
 آید که معلوم متناهی بود پس معلومات نامتناهی محال باشد **جواب** این اشکال
 مادر هر یک از احاد معلومات گفته شود یا مجموع معلومات اگر هر یک از احاد
 معلومات گفته شود هر یکی متناهی باشد و ما را از این نزاع نیست و اگر مجموع
 معلومات گفته شود این سخن باطلست زیرا که چون معلومات نامتناهی فرض کرده

م



شود و او را مجموع و جمله بنود و جزو مجموع و جمله بنود دانستن مجموع و جمله محال
 بود **نوع پنجم از مخالفان** آن قوم اند که می گویند محال است که علم بود بجمه
 معلومات زیرا که اگر علم بود بجمه معلومات پس علم بود بعلم خود و همچنین نه
 مرتبه دوم و سیم لا اله الا الله پس هر یک از احاد معلومات نامتناهی مراتب عال
 و معلومات نامتناهی بدینند و این محال باشد **جواب** قومی گفته اند که
 العلم بالعلم بالشیء نفس العلم بالشیء فاعترضوا عليهم بان العلم بمعابر العلوم و كما
 العلم باحد ما غير العلم بالآخر ولا نه مكنا ان تصور العلم بالشیء حال الزوال عن
 العلم بالعلم به وذلك بوجوب لغير **وقوی** دیگر گفته اند که علم یکی است و این
 مراتب در تعلق است لکن تعلقات در ابعان هیچ وجود نیست اینست محتملای که
 گفته اند درین مسئله ایند تعالی خاطر را از ظلمات شبهات نگاه دارد و نور حق
 و برهان از حله در روز دل و جان منقطع مگرداند و منته و فضلا **المسألة**
الثالثة عشر فی انه تعالی مرید پیش از آنکه شرح کنیم مقدمه
 فرمایش داریم در شرح ماهیت ارادت **بدانک** چون کاری از ماهر وجودی از پیش از
 هست شدن از کار ماهر دل خود میلی می یابیم هست کردن کار و رعیتی و ترجیحی
 جانب هستی از فعل را بر جانب نیستی و علم با حصول این میل و رعیت و ترجیح علمی
 ضروری است پس عقلا خلاف کردند این را بخ این میل و رعیت چیست جمعی از محققان
 معتزله گفتند چون قائم مقامی باشد از فعل و از ترک نسبت قدرت او با ماهر و طرف
 برابر باشد محال باشد بود که طرف فعل و طرف ترک انجام شود الا انگاه که علمی

در بیان

اعتقادی یا طبق حاصل شود که این فاعل را در کردن فعل منفعتی است پس چون
 این علم با این اعتقاد یا این ظن آن قدرت منضم شود مجموع آن قدرت با این داعی
 موجب فعل شود **و اما** در حق باری تعالی ظن و اعتقاد محال است پس داعی در حق
 او جز علم نبود فاذا انضم علمه تعالی باشمال لفعل علی المصلحة الی قادر ته صا
 مجموعها موجبا للفعل پس این قوم گفتند که از میل و رعیت و رجحان و قصد کاما
 از دل خود می یابیم پیش از این داعی که شرح او تقریر کردیم نیست **و اما** یکی
 گفتند که میل و ارادت حالتی دیگر است معیار این داعی لکن این حالت حاصل شود عند
 حصول الداعی و دلیل برین مغایرت دو است **دلیل اول** است که این قصد و
 ترجیح می یابیم در حصول داعی بدلیل **اول** آنکه چون مختیر بود میان دو قبح اجماع
 متساوی و دو کوره ناز متساوی هر آینه یکی را بر دوم ترجیح کرده شود پس تر
 و قصد هست و داعی نیست لکن داعی عبارة عن العلم او الاعتقاد او الظن
 باختصاص احدیها بنوع مصلحة لا بوجوب فی الآخر و هذا المعنی غیر حاصل فهدیه
 الفلجین و الرعینین **دلیل دوم** است که ما از دل خود می یابیم که چون
 بدینیم که ما را درین فعل منفعتی است در دل خود ترجیح از فعل بر فعلی دیگر می یابیم و این
 ترجیح و میل و رعیت نتیجه و لازمه آن علم باشد پس بدین و دلیل بد شد که
 حقیقت ارادت چیزی دیگر است معیار داعی و چون این مقدمه معلوم شد **کوییم**
 باری تعالی می ریدست و جمله امت را در اطلاق این لفظ خلاف نیست لکن مذهب
 حسین نجاشی است که معنی کونه مریدا نه غیر مغایر و لا مکره و مذموب

جمع

ابو القاسم الكوفي است که معنی کونه مرید لا افعال نفسه انه موجودا ومعنی کونه مرید لا افعال غيره انه تعالى امر بها. **ومذهب** ابو الحسن البصری است که معنی کونه مرید لا افعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها ومعنی کونه مرید لا افعال غيره انه دعاه الداعي الى الخلق عليها والترغيب في فعلها ومعنی الداعي في حق تعالى هو العلم على ما بينا. **ومذهب** ما است که مریدي خدای تعالی صفاتی است ثبوتی زاید بر فاعلیت و بر عاملیت **دلیل** ما برین است که افعال باری تعالی بعضی مقدم و بعضی متاخر است و اینجاست مقدمست جایزست در عقل که متاخر بودی پس هوایه مرتجی باید و از مرتجی قدرت نیست زیرا که خاصیت قدرت ايجاد است و از نسبت با همه اوقات برابر باشد و علم نیست زیرا که علم بوقوع تبع و وقوع باشد و ما را مرتجی می باید که وقوع تبع او بود پس باید که از مرتجی صفتی دیگر بود زاید بر علم و قدرت و ظاهر است که حیوة و کلام و سمع و بصر و قلم و بقا صالح این معنی نیست پس صفت دیگر باید و از ادتست که **سبایل** گویند لا نسلم ان تقدم المتأخر وتأخر المتقدم جاز و ذلك لان من الممكن ان يكون هذه الحوادث الارضية مستقلة الى الانقلاط الفلكية وذلك لان انقلاط الارض من كون كل واحد منها متحركاً على وجه خاص وكون كل واحد منها متحركاً على وجه خاص لا يمكن ان يكونا من ماهية كل واحد منهما مخالفاً لماهية الآخر فلا جرم كان كل واحد من تلك الماهيات متلزم بوقوع جميعها من الحركات لا يقال هذا مدفوع من وجهين **الاول** ان القول بان ذات كل واحد منهما هي الموجبة لتلك

الحركة باطل لان تلك الماهية دامة والحركة غير دامة والما لم يكون علته غير الليم **الثاني** هب ان هذا محتمل ولكننا قد دللنا على حدوث الاجسام فلم يخص حدوث العالم بذلك الوقت المعين ولم يحدث قبله ولا بعده لا بانحجب عن الاول بانه من المحتمل ان يكون ايجاب الشيء الليم لهذا الحادث المعين مشروطاً بان سبقه حادث وكان ايجابه لذلك الحادث مشروطاً بان سبقه حادثاً خرو عام جواً فعلى هذا يكون ايجابه للمتأخر مشروطاً بتسبق الحركة المتقدمة وبهذا الطريق لا يستلزم كون الليم علته للمغير وعن الثاني ان تقدير ثبوت القول بحدوث العالم وحدوث الزمان لم يكن قبل اول الزمان الموجود زمان اخر البته واذا كان كذلك لم يكن له قبل واذا لم يكن له قبل استعمال الزمان لم لم يوجد قبله **سوال** **دوم** اگر مسلم داریم که تقدم و تاخر جایزست جوار و اینود که موثر در ترجیح قدرت باشد و اما اینجاست که خاصیت قدرت ايجاد است و حقیقت ايجاد نسبت با همه برابر باشد کوم خاصیت ارادت ترجیح بود و حقیقت ترجیح نسبت با همه اوقات برابر باشد پس اگر قدرت مفقود باشد مرتجی دیگر ارادت باید که مفقود بود مرتجی دیگر و این موردی باشد بتسلسل و تمام بقدر این سوال است که هم چنانکه در عقل جایزست که قدرت در وقت ايجاد کند و در وقت قبل و ما بعد در عقل هم جایزست که ارادت باین وقت تخصیص کند با قبل و ما بعد پس اگر ارادت مفقودست مرتجی دیگر این جواز باید که مفقود باشد مرتجی دیگر و اگر ارادت طاعت نیست جوار و اینود که در قدرت هم حاجت نبود **سوال** **سیم** جوار و اینود که

فلم

سبق

ان مرتجع علم باشد و آنچه گفتند علم بوقوع تبع و وقوع بود و اما اصفی می باید
 که وقوع تبع او بود **جواب** است که ما می گویم که موثر در افعال
 علم است بوقوع ان فعل البته با ان سخن بر ملازم آید بل که می گویم علم باری
 تعالی بدانچه این فعل مشتمل است بر وجه احسان و خالی است از جهات
 قبح موجب رجحان فعل باشد بر ترک و برین تقدیر اشکال باقی نماند **جواب**
 از سوال اول است که اگر چه زمان محذشت لکن تقدیر کنیم که از اول حدوث
 عالم تا امروز هزار بار و فلک الثوابت بکشته است کوم تقدیر وقوع عالم
 کردن چنانکه با امور و زاده هزار بار بکشته بودی جایز نیست و چون این هر سه
 تقدیر جایز بود رجحان بدان سه احتمال ابدان برای تخصیص مخصوص باشد
اما سوال دوم که گفت چرا ارادت تخصیص احداث عالم برین وجه کردد
 ما قبله و ما بعد **جواب** کوم حقیقت ارادت صفتی است که او
 مقتضی تخصیص باشد چنانکه حقیقت سواد است که سواد بود و حقیقت
 بیاض است که بیاض باشد و تعلیل حقایق محال باشد اما حقیقت قدرت
 ایجاد است و تاثیر و فعل حقیقت ایجاد غیر حقیقت تخصیص باشد پس با
 قدرت ارادت نباید و با ارادت ارادت دیگر لازم نیاید **اما سوال**
سیم که گفت مرتجع فعل علم باری تعالی است با شمول فعل بر وجه حسن
 و خالی بودن فعل از جهات قبح **جواب** است که این سخن انگاه نیک
 باشد که درست شود که باری تعالی موجد افعال اندکان نیست تا انگاه توان

در مرتجع علم باری تعالی
 که در مرتجع علم باری تعالی
 که در مرتجع علم باری تعالی

گفت که باری فاعل حسن باشد و فاعل قبح نبود اما چون این اصل باطل شود
 از سوال هم باطل شود و بالله التوفیق **مختصر** فلا سغه در هر یکی
 دو است **شبهه نخستین** است که هر کس قصد کند باجاء فعلی باید که
 حصول از فعل اولیتر باشد و از ان عدم او است فی نفس الامر و فی
 اعتقاد و هرگاه که چنین باشد از فاعل ناقص لذاته کامل بخیره باشد و این
 محالست در حق خدای تعالی **است** مقدمه نخستین و از است که کل
 فاعل الارادة و الفصد لا بد و ان يكون وجود فاعله اولی بالنسبة الیه
 عامه اما فی نفس الامر و اما فی اعتقاد و دلیل است که اگر چه چنین
 باشد پس هر دو بنسبت با او برابر باشد و اگر هر دو با او بنسبت برابر با
 ترجیح کردن محال باشد و **است** مقدمه دوم که کل من كان كذلك فهو
 ناقص لذاته و مستكمل بخیره دلیل این است که چون از فعل موجود شود
 از اولیت حاصل شود و چون از فعل موجود نشود از اولیت حاصل نشود و
 حاصل باشد از اولیت نقصان باشد پس درست شد که هر چه چنین باشد
 او ناقص لذاته مستكمل بخیره باشد و این در حق خداوند محالست **سوال**
 گوید قصد باری تعالی باجاء فعلی از برای ان باشد با مصلحتی دیگران
 باز گردد نه از برای مصلحتی که بوی باز گردد **جواب** است که رسا
 از مصلحت به بندگان باید که بنسبت با او اولیتر باشد از ناسا بندگان
 مصلحت به بندگان پس باز گردان سخن باز گردد که لازم آید که ناقص لذاته

نقص

شد

بند

مستحکم غیره و این محالست **شبهت دوم** است که اگر باری تعالی میرد
 بود ارادت او محدث بود لکن محالست که ارادت او محدث بود پس محالست
 که میرد بود بیان **مقدمه نخستین** است که قصد کردن باجاء فعل در حال دوام
 عدم فعل ممکن نبود و در حال دوام وجود فعل هم ممکن نبود پس باید که جز در
 حال حدوث فعل ممکن نبود و چون چنین باشد از حدوث فعل حدوث ارادت
 لازم این **است** مقدمه نخستین است که ثبوت قصد در حال دوام عدم فعل
 ممکن نبود و دلیل برین است که چون فاعل قادر بود و فعل ممکن الموصول
 بود و همه شروط حاصل بود و هیچ مانع حاصل نبود و چون قصد کذب تحصیل
 فعل فاعل را بعد فعل واقع شود اگر نشود دلیل بر این باشد که قصد باجاء فعل حاصل
 نبوده است پس درست شد که قصد کردن باجاء فعل در حال دوام عدم فعل
 محال باشد **اما مقدمه دوم** است که قصد در حال دوام وجود فعل هم محال
 باشد دلیل بر این است که باجاء موجود محالست پس قصد کردن باجاء موجود
 محال باشد چون این هر دو مقدمه درست شد معلوم شد که قصد کردن باجاء
 فعل جز در حال حدوث ممکن نبود و چون چنین باشد لازم این که قصد کردن باجاء
 فعل محدث باشد پس درست شد که اگر باری تعالی میرد باشد لا بد ارادت او
 محدث باشد لکن این محالست زیرا که چون احداث محض ثبات موقوف ارادت
 باشد و ارادت محدث بود از ارادت را ارادت دیگر باید و آن مودکی باشد
 بتسلسل و از محالست پس معلوم شد که اگر باری تعالی میرد باشد لا بد ارادت

فعل

او محدث باشد و محدث بودن ارادت باری تعالی محالست پس ثبوت ارادت
 له حق باری تعالی محالست **شبهت سیم** است که اگر باری تعالی میرد خالق
 عالم بود از دو حال بیرون نبود یا میرد خلق عالم بود از اول یا میرد خلق
 عالم بود در وقتی معین و محالست که میرد خالق عالم بود از اول یا میرد خلق
 فقیر عالم قید بود و ارادت خلق قید ارادت باجاء موجود بود و این محالست
 و محالست که میرد خالق عالم باشد در وقتی معین زیرا که از وقت از اول و بعد از آن
 باشد و الا قسم اول یا زاید و چون از وقت محدث بود سخن در احداث وقت
 چون سخن در حدوث نفس عالم بود پس باید که از وقت را وقتی دیگر بیاید و این
 مودکی باشد بتسلسل و از محالست **شبهت چهارم** است که اگر باری تعالی
 میرد احداث عالم بود یا از ارادت قید بود یا محدث و هر دو قسم محالست
 پس ثبوت ارادت له حق خداوند تعالی محالست **بیان نیک** روان بود که ارا
 قید بود است که چون تعلق ارادت با احداث عالم در وقت معین قید از
 بود باید که عدم بروی محال باشد لکن این سخن باطلست از وجه **و جفا اول**
 است که حصول فعل در وقت معین چون لازم از ارادت بود و از ارادت
 واجب الوجود بود پس حصول از فعل در وقت معین واجب الوجود بود و لازم
 لازم الواجب واجب و چون چنین باشد ترک او محال باشد پس صانع موجب
 بالذات فاعل الاختیار بود پس قید ارادت ثبات کردن موجب نمی ارادت
 بود و کل مادی ثبوت الی ثقیه کان مطلقا کان القول نقلا لا ارادة باطلا

ضر

دت

وجه دوم آنست که چون از فعل وجود ایند تعلق ارادت باجاء
 او نمائند و الا لازم آن کون مرید که باجاء الملو خود و آنه محال و چون آن
 تعلق بنماید باید که قییم نبوده باشد لان کل صاحب عدم امتنع قدم
 پس هرست شد که از ارادت محال باشد که قییم بود محال باشد که محال
 بود و الا تسلسل لازم اینست معلوم شد که موجودی باری تعالی موقوف
 حصول ارادت نیست والله اعلم **جواب** **ان شیهت نخستین** آنست که
 اینج شامی گویند که قصد کردن باجاء فعل انگاه ممکن باشد که مکن وجود
 المقصود اولی بالنسبة الى المقاصد اما فی نفس الامر و فی اعتقاد و این
 مقدمه منع است بل که بنزدیک ما آنست که اگرچی فاعل عالم بود بدناخ هیچ
 رجحان نیست یک طرف را بر دهم محال بود که قصد ترجیح یکی کند و دلیل
 ما ذکر ما فی مسئله الفلجین والوعیقین و الطریقین **اما شیهت دوم** آنست
 آنست که چون امروز ارادت من تعلق کرد بدناخ فردا فلان فعل کنم و این
 ارادت ماقی ماند تا فردا چون فردا را بدین عین از ارادت تنقله قصد باشد
 باجاء از فعل در آن وقت و بهیچ ارادت محدث نیاید و الکلام فی ان
 ارادة ايقاع الفعل في الوقت لا تنافي في نفس ارادة ايقاعه عند حصول ذلك
 الوقت مثل الکلام فی ان العلم بان الشئ سیوجد نفس العلم بوجوده اذا
 وجد **اما شیهت سیم** **الجواب** آنست که حدوث این زمانی معین محتاج
 زمان یک نیست و الا تسلسل لازم اینست چو را و نبود که ارادت این حادث



لعل الله

معین محتاج زمانی دیگر نبود **اما شیهت چهارم** **الجواب** آنست که مختاران
 بود که از چه خواهند تواند کردن پس چون از ارادت خواست باجاء نبوده است
 و از باجاء بروی متسع نبود معلوم شد که حقیقت ارادت حاصل نبوده است
 و اینج گفت که آن تعلق زایل می شود و ما ثبت عدم امتنع قدم **جواب**
 آنست که تعلقات از باب سبب و اضافاتست و از امارایان هیچ وجود
 نبود و بالله تعالی التوفیق **فصل** **در شرح مذاهب** **جواب**
 کیفیت مریدی باری تعالی **مذاهب** آنست که صفت مریدی باری تعالی باسلی باشد یا
 ثبوتی است **اما** اینج سلی باشد از مذهب **حسین نجار است** که او می گویند هیچ
 ارادت باری تعالی آنست که او را افعال خود مقهور و مغلوب نباشد و اما
 آنکس می گویند که مریدی صفتی است ثبوتی این قول **محمّد** و قسم است
 یکی آنکه مریدی او معال نیست و دوم آنکه گویند مریدی او معال است معنی
 و این قول هم بود و قسم باشد زیرا که این معنی یا قدام بود یا محدث و ارادت
 قییم اثبات کردن مذهب چهار اهل سنت است و اگر ارادت محدث باشد
 یا قییم باشد بذات باری تعالی و این قول **کرامی** آنست یا قییم باشد یا بعین
 ذات خدای تعالی و این قول هیچ کس نکرده است و اما موجود باشد مطلقا و این
 قول **شاخ** معتزله است چون ابوعلی و ابوهاشم و قاضی عبدالجبار و از اهل
 المذاهب این نیست **تفصیل** مذهب خلق درین مسئله و چون تنگنا من مقدم
 درین مواضع بحثها بسیار کرده اند ما درین موضع ننگنه مجتهد مختصر قناعت

کنیم **گویم** انج کنند که مرید یک عبارتست از آنکه مغلوب و مقهور نباشد این سخن
خطاست زیرا که حاد و نایم مغلوب و مقهور نیست و مرید فعل نیست و انج گفته
که مرید یک خداوند تعالی نفس ذات است و منت محالست زیرا که خود دلیل قیام باشد
بر اثبات ذات واجب الوجود عالم و قادر و هنوز بدلیل معلوم نشد که مرید است
بسر ذات معلومست و مرید معلوم نیست پس مرید یک عین ذات نبود **و اینجمله**
که ارادت محمد شست باطلست زیرا که ما مرید کریمیم که احداث محمد ذات موقوف
ارادتست پس اگر محمدی بود در احداث او بارادتی دیگر حاجت آید و این متصل
انجامد **و انج کوا بیان** کنند که ارادت در ذات خداوند تعالی حادث شود هم
باطلست زیرا که بدلیل مرید کریمیم که حدوث حوادث در ذات خداوند تعالی
محالست **و انج معنی** کنند که ارادت محادث شود لافی محل هم باطلست از دو
وجه **وجه اول** است که عرض لافی محل محال باشد **وجه دوم** است که جمله
احیاء اصحت صفت مریدیک هست و چون ارادت لافی محل باشد مستلزم ارادت
بذات باری تعالی و با همه احیاء بر او باشد فلم یکن با حیا مریدیت لذات بلوکی
اولی من اجابها لیسائر الاحیاء پس باید که هر چه مراد خداوند تعالی بود مراد جمله
احیاء بود و هر چه مراد یکی باشد مراد جمله باشد و این باطلست **اگر سبیل گوید**
ذات باری تعالی لافی محل است چون لارادت لافی محل باشد اختصاص لارادت
بباری تعالی اولین باشد از اختصاص لارادت بدیگر احیاء **جواب** لافی محل
بودن صفتی سبلی است و او را هیچ اثر نباشد در ایجاد احکام ثبوتی و چون چنین

باشد نسبت از ارادت با همه بر او باشد پس لارادت کمال با نایز
المسألة الرابعة عشر **قوله تعالی حیدر**
بدانکه نزدیک باو الحیدر البحر است که الحی هو الذی لا تمنع ان تعلم و تقدر و
باز دیگر اصحاب ما است که الحیوة صفة قایمة بالذات لا جملها لا تمنع ان تعلم و
تقدر **حجت** اصحاب ما است که می گویند وحدنا الذوات علی فن من منها ما
صح ان تعلم و تقدر و منها ما لا تصح ان تعلم و تقدر کالجادات مع اشتراکها فی
الذاتیة فلو لا امتیاز البعض عن البعض صفة و لا لا تمنع هذا التفاوت **و الحیدر**
البحر می گویند ما دلیل کبیم که ذات باری تعالی نفس کل لذات المخصوصة
مخالف دیگر ذاتهاست پس چرا و انبوه که صحت عالمی و قادی مریدیک تعالی
معلما باشد بذات مخصوصه او و برین تقدیر هیچ صفت حاجت نباشد و این
سوال بران دلیل لازم است **است** دلیل معتد است که گویم امتناع علم و
قدر صفتی سبلی است و نفی لارادت سلب بود و سلب سلب ثبوت بود پس
صحت علم و قدر ثبوتی است و ان مرثوتی نفس ذات نیست زیرا که انوایم
کلیات ذات بدایم در وقتی که هنوز این صحت معلوم نشده باشد پس دانستیم که
حیوة خداوند تعالی صفتی است ثبوتی حقیقی و الله اعلم **المسألة**
الخامسة عشر **ایات قرآنیة تعالی علم و قدر** **و حکم** **بوقد** بدانکه
دعوی ما درین مساله پیش ازین نیست که علم و قدره و حیوة خداوند تعالی عین
ذات نیست پس اگر معتزلی بذین معنی اقرار می کند خلاف برخاست و اقرار

می کنند ما برین دعوی دلیل کویم **دلیل یک** اکثر علما را برین تعیین محل تراعی خطی
 عظیم است زیرا که ما را معلومست که هر کس که چیزی دانند میان عالم و معلوم تقاطع
 و شقی و اضافی مخصوص باشد و از اضافت عبارتست از دانایی و شعور
 و امر ال اکنون ما دعوی می کنیم که از اضافت نفس ذات نیست بل که مجموع ذات
 و از صفات دو چیز است **دلیل** از اصحاب کونینده است ذات و علم است
 و اوصاف است حقیقی قایم بذات و تعلقت و اوصاف است میان از صفات
 و میان معلوم و قاضی بویک باقلانی و دیگر مشتاقان کونیندها رست ذات
 و علم و عالمی که معلول علمست و تعلق و درین مقام خطی دیگر بدیداید که این تعلق
 صفت علمست یا صفت عالمی یا صفت هر دو و برین تقدیر که هم علم و هم عالمی
 مشتاق باشند بخ شود ذات و علم و عالمی و دو تعلق و بیشتر شاخ بمقدم فرق
 نگرداند میان این وجه اجرم سخن هر خط افند و دعوی ما پیش ازین قدر نیست که
 ذات است و این نسبت و اضافت که نام او شعورست و علم و ما دعوی می کنیم که این
 اضافت نفس این ذات نیست **دلیل قاطع** بر صحت این دعوی است که چون
 بدلیل هرست کویم که عالم را موثری است و اجبال وجود لذاته را ذات معلوم شود
 و هنوز عالمی و قادری معلوم نشده اگر عالمی نفس ذات بودی از سخن محال بودی
 و همچنین توانیم که قادری بدلیل بدانیم هنوز عالمی دانسته پس باید که صفت
 قادری عین صفت عالمی باشد و چون هرست شد که عالمی خداوند تعالی عین ذات
 او نیست کویم یا صفت سبای بود یا صفت ثبوتی و محالست که صفت سبای باشد

زیرا که علم عدم همه چیزها نبوده بل که آنچه در محل شکیست است آنست که علم عدم
 محل نبوده لکن این محالست زیرا که اگر ما را از آن محل اعتقاد خطاست مایه بایم که
 چیزی هست که نه عالم نبوده و نه جاهل و اگر ما را از وی عدم علمست پس برین
 تقدیر علم عدم عدم بود پس صفتی موجود باشد پس هرست شد که علم خداوند
 تعالی صفتی است موجود قایم بذات خداوند **دلیل** ما مسلم می داریم که
 علم خداوند تعالی صفت ذات خداوند تعالی است لکن مایه کویم آن صفت نه معلوم
 و نه مجهول و شامی کویم که صفت معلومست پس خلاف این الحاق امین درین مقامست
جواب کویم اثبات صفت نام معلوم کردن مذاهب بوهاشم و قاضی
 عبد الجبار است و این مذهب سخت ظاهر الفسادست و ما را بر بطلان این مذهب
 دلایل است **دلیل نخستین** است که تصدیق مسبوق بود تصور من اگر تصور از
 صفات سابق نبودی حکم کردن بروی بدایج معلوم نیست ممکن نبودی **دلیل**
دوم است که ما موصوف شد ذات بوی می دانیم و اگر تصور او پیش حاصل نبودی
 این حکم کردن محال بودی **دلیل سوم** است که چون ما تمیزی می توانیم کرد میان
 صفت عالمی و صفت قادری و از دلیل که مثبت است غیر از دلیل است که مثبت
 است معلوم شد که تصور از صفات در عقول عقلا حاصلست مثبت است
 فلاسفه در نفی صفات است که اگر صفت غیر ذات بود باید که یا هر دو واجب
 لذاته باشند یا هر دو ممکن لذاته باشند یا یکی واجب لذاته باشد و دوم ممکن لذاته
اگر هر دو واجب لذاته بودند این محالست زیرا که این هر دو هرست کویم که واجب الوجود

مست

ی

جود

لذا نه چیزی نبود و این **صفت** مفقود باشد و موصوف و المفقود الی غیر
 ممکن لذاته **و اگر** هر دو ممکن لذاته باشند پس هر دو را موثر باید و آن مجموع باید که
 و افتقار او نیز نبود **و اگر** یکی واجب لذاته بود و دوم ممکن لذاته پس علت این
 ممکن واجب بود پس نیز واجب هم موثر بود و هم قابل و این محال است زیرا که اهیت فرد
 ممکن نبود هم قابل و هم فاعل **اما معتزله** ایشان را در تفریق صفات شیهات است
شیهه نخستین است که عالمی خداوند تعالی و اجبار الوجود است و هیچ واجب الوجود
 باشد مستغنی بود از علت **پس** آن ایخ عالمی واجب است که اگر جایز بود
 مفقود بودی بصافی و موثری و هر چه او بصانع مفقود بود او خدای نبود و **پس**
 ایخ واجب مستغنی بود از علت است که افتقار بعلا و موثر از برای لذت باشد تا
 بواسطه وجود از علت طرف وجود معلول و طرف عدم رایج شود و چون از جهان
 حاصلت علی سبیل الوجوب بشود علت هیچ حاجت نبود پس محال باشد که معلول
 بود **شیهه دوم** اگر علم خدای و قدرت خدای غیر ذات او نبود یا چیز ذات او
 بود چنانکه یکی چیز دو است یا غیر ذات او بود و آن بود که جز ذات او نبود و الا
 لازم آید که ذات او مرکب بود و این **صفت** جز ذات موصوف نبود
 پس مرتب شد که باید که غیر ذات او بود پس لازم آید که ذات او محتاج باشد در
 اهیت بغير خود و این محال است **شیهه سیم** است که قیام عرض مختصرت معقول
 زیرا که مختصرت حاصل باشد چنانچه سبیل استغفار عرض حاصل شود در آن مختصرت
 تبعیت حصول محل او در آن چیز لازم بود که عرض جوهر قایم است و جوهر بعض

قایم نیست **اما** در حق الی تعالی این تفاوت محال است زیرا که ذات و صفات
 او متزه اند از علق مکان و زمان و جز تفاوت نباشد قیام صفت بذات او و این
 نباشد از قیام ذات بصفت پس باید که هر دو یکی را قیام باشند و این محال است
شیهه چهارم است که اگر علم بعلم بود پس علم او متعلق بود معلوم مابین علم او
 و علم ماد و علم متعلق باشد بیک معلوم یک وجه و سران و فعل که چنین باشد مثلا
 باشد پس لازم آید که علم او مثل علم مابا باشد و علمها محدث است پس لازم آید که علم
 او محدث بود و این محال است **شیهه پنجم** اگر عالم بعلم باشد با معلومات نامتناهی
 بیک علم داند با علمها نامتناهی با علمهای متناهی و این هر سه قسم محال است پس
 محال بود که عالم بعلم باشد **اما** ایخ محال باشد که جمله معلومات یک
 علم داند زیرا که بیک علم و معلوم بتوان دانستن آنچه بعضی منا آن علم العلم واحد
 المعلومات مع الذصول عند العلم بالمعلوم الاخر و لولا التباين و التدرج کون الیه
 الواحد معلوما غیر معلوم دفعه واحدة و هو محال **اما** ایخ محال است که عالم
 بود بیک معلومات بعلم متناهی زیرا که اگر هر یک از علوم جز یک معلوم معلوم نشود
 پس چون علوم متناهی بود باید که معلومات هم متناهی بود و این محال است و اگر هر یک
 از علوم بیش از یک معلوم معلوم شود مگر قسم نخستین این سخن اطل کرده ایم **اما**
 ایخ محال است که عالم باشد بعلم نامتناهی زیرا که وجود اعداد نامتناهی محال است
 زیرا که اعداد قابل زیادت و نقصان باشد و هر چه چنین بود محال بود که نامتناهی بود
شیهه ششم اگر عالم باشد بعلم با علم خود عالم بود با علم خود عالم نبود اگر بعلم

ن

خود عالم نبود پس علم باشد بکل معلومات و اگر عالم خود علم بود ما نفس از علم
عالم باشد بدین علم با بعضی دیگر عالم باشد بدین علم و قسم اول باطلست زیرا که
بجبری عالم بودن عبارتست از نسبتی و اضافی مخصوص میان علم و معلوم پس اگر
از علم را بنفس خود دادند لازم آید که یک چیز بیک اعتبار مضاف باشد بخود و این
محالست قسم دوم هم محالست زیرا که سخن در علم دوم چون سخن در علم اول باشد و آن
موردی باشد با ثبات علوم نامتناهی در حق باری تعالی و این محالست **ششم**
اگر علم باشد بعلم باید که فوق او علمی بود بدلیل آنجی که عزوجل می فرماید و فوق
کل ذی علم علیم و این محالست پس باید که عالم بعلم نبود **ششم** اگر ذات موصوف
باشد بصفات قدیم ذات ذات و صفات هر دو در قدم برابر باشند پس اختلاف
میان ذات و صفات حاصل باشد از وجهی دیگر با باشد اگر هیچ مخالفت حاصل نباشد
از هیچ وجه دیگر پس ذات و صفات مثلاً نباشند مطلقاً پس حقیقت دو ذات
باشند پس این در حقیقت اثبات الهی بسیار باشد و این محالست و اگر ذات و صفات
بعلا شتر که باقی القدم مختلف باشند از وجهی دیگر و بابه المشار که غیر بابه المخالفه
پس هر یک از ذات و صفات مرکب باشند از دو جز و از اجزای بار دیگر قدیم باشند
پس همه را مشارکت حاصل باشد در قدم و مخالفت حاصل باشد در خصوصیت پس
از هر جز بار دیگر مرکب باشند از دو جز دیگر پس لازم آید که مرکب باشند از اجزای
نامتناهی و این محالست و ایضا **مرحبا** بگاه که کثرت حاصل باشد خواه متناهی
و خواه نامتناهی باید واحد در و باشد لکن هر چه فرض کنی که او واحد متناهی و مشارک

دیگر اجزا باشد در قدم و مخالف ایشان باشد در خصوصیت پس مرکب نبوده پس باید
که هیچ واحد موجود نبود و چون واحد نبود کثرت نبوده پس هم کثرت نبوده و هم نبو
و این محالست اگر **سایه** گویند قدم نفی اولیاست و این صفت عدمی است پس ذات
و صفات مشترک از باشند درین سلب و مقابله آن تمام ماهیت پس ترکیب در ذات
و صفات خداوند لازم نیاید **جواب** قدم سلبی نیست زیرا که قدم نفی عدم سا
است و نفی نفی ثبوت باشد **ششم** اگر قادر بقدرت بودی بر خلق جسم
قادر بودی لکن بر خلق جسم قادر نیست پس قادر بقدرت نباشد **بیان قدر و قدرت**
انست که این قدرتها که قایم است بحیوانات مختلف است زیرا که هر یک قادر بر بدن
حز که از دیگر عاجزست و ایضا **این قدرتها** مختلف اند بقوت و ضعف
و کمال و نقصان پس کوسم این قدرتها علی اختلاف اصنافها مشترک اند در ارجح صلا
خلق جسم و حیوة ندارند و چون حکم مشترک باشند علت باید که مشترک بود خاصه در
قول اهل سنت که می گویند چون صحت و روت مشترک است میان جوهر و عرض علت
باید که مشترک باشند میان هر دو و صفتی که مشترکست میان این قدرتها مختلف است
که ایشان قدرتها اند پس معلوم شد که علت امتناع خلق جسم انست که این حیوانات
قادر بقدرتند پس اگر باری تعالی قادر بقدرت بود باید که خلق جسم از وی منع بود
مغور نیست معلوم شد که او قادر بقدرت نیست **ششم** انست که خدای
تعالی تکفیر کرد ترسایان را که ایشان گفتند خدای ذاتی است و سه صفتی که گفت
لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلثه پس انکس که گویند ذاتست و هشت صفت باید

د

بق

و همچنین شبهه هفتم که گفت اگر عالم بعلم بود ما بعلم خود عالم بود ما بعلم خود
عالم نبود این سخن بعینه در عالیت بروی لازم باشد **اما شبهه هشتم** که تمسک
کردند بر این است که وفوق کل ذی علم علیم ما انرا معارضه کنیم بدین است که انرا
بعلمه و بدین است که لا حیطون شی من علمه پس گویم ترجیح با ما است زیرا که این است
وفوق کل ذی علم علیم که متناول علم خداوند باشد از راه عموم متناول باشد و
ایات متناول علم خداوند تعالی است مخصوص لفظ پس ترجیح با ما باشد **و اما**
شبهت نهم **اجواب** است که قدم مفهومی سلبی است پس را اشتراک هر دو اعتبار
در تمام ماهیت کثرت لازم نیاید و آنچه گفت که قدم عبارتست از نفی عدم سابق
لا نسلم که قدم عبارتست از نفی مسبوق بودن وجود بذل عدم و مسبوق بودن
عدم سابق قید ثبوتی است **و اما شبهه دهم** **اجواب** است که جوار و انود که
قدرت تمام و محدث را اشتواک باشد در صفتی غیر صفت قدرت جناتک در صفت
قدرت قریبه یافته نشود و برین تقدیر از امتناع خلق جسم بر قدرت تمام و محدثه
امتناع خلق جسم بر قدرت قریبه لازم نیاید **و اما شبهه دوازدهم** **اجواب** است که
توسایان اثبات سه ذات می گردند زیرا که ایشان گفتند که اقنوم کلمه در مرتبه
حلول کرد و این نگاه ممکن باشد که از اقامه ذوات مستقل باشند و ما موجودات
برین وجه اثبات نمی کنیم بر ایشان ایل شد و بالذات توفیق **المسئله**
السادسه عشر **قوله تعالی هیچ ابصیرا** و این مسله مرتب
کنیم بر دو فصل **فصل نخستین** در حقیقت بنیادی و شریک

رندادینیم و باستقصا تمام هر دو می نگرستیم پس جسم بر هم نهادیم هر وقت
چشم بر هم نهاد از صورت زید را بجماعت می دانیم پس علم هر وقت آنکه هر دو
می نگریم و هر وقت آنکه چشم بر هم نهاده ایم حاصل است پس معلوم شد که بینای
حالت زاید است بر دانایی و این معنی متفق علیه است میان جمله عقلا پس ازین
خلاف کردند که از انها و توحید است **فلا سغه گفتند** که در هر وقت
دیدن صورت محسوس در حس دیدن این و حس از وی متاثر شود و در **لیکل**
برین است که اگر کسی در فخر افاب نگردد و دیگری تامل کند چون چشم بر هم
نهد چنان باین که گفتی که صورت افاب در خیال او حاضر است و اگر کسی بروضه
شکس بر دیگری در نگرند چون چشم از وی بگردانند آن سبزی در چشم وی باقی ماند
تا بعد از آن در حیرت سپید نگردد چنان باین که کوی سپیدی با سبزی آمیخته شده
است و اگر کسی بسیار در چیزی روشن نگردد چشمش خیره شود و ضعیف گردد
و این همه دلیل است بر آنچه حس از محسوس اثر پذیرد است و منفعل پس گویند بنا
عبارتست از حاصل شدن صورت محسوس در حوز این معنی بر خدای محال باشد
لا جرم جمع و بصیر در حق خداوند تعالی محال باشد **و بدانکه** این مطلب باطل است زیرا که
ما چشم باز کنیم نیمه آسمان را توانیم دیدن در محال عقل باشد که صورت نیمه آسمان در
چشم منطبع شود زیرا که صورت نیک بزرگ در محل نیک کوچک محالست که منطبع شود
پس معلوم شد که بینایی حالتی است مغایر انطباع صورت محسوس در حس **و اما**
شوای نزدیک فلاسفه است که موافق کلامی که در سطح صماخ را بر این تاثیر اثر عباد

بعد

بی

ت

بود از سمع و این سخن هم باطلست زیرا که آن سمع عبارت بودی از این تا شود
 بقوت سماع تغییر نکردی که این اواز از کدام جانب می شنود لکن این تمیز حاصل
 است پس معلوم شد که سمع حالتی است مغایر از اثر و چون از مقدم معلوم شد
 کوم باری تعالی سمع و بصیر است **فصل دوم فی بیان اثر سماع**
سمع و بصیرت و ادلیل است که سمع و بصیر از صفات کمالست و نابود شدن آن
 صفات نقصان و در قرآن ذکر این دو صفت بصیر قول مذکور است آنجا که فرمود
 اننی معکم اسمع واری و از ابرهیم علیه السلام حکایت فرمود که لم یعد ما لسمع و لا
 بصیر و جای دیگر فرمود لاند که لا بصار و هویدر که لا بصار پس واجب باشد
 اقرار کردن بدین دو صفت و انکار فلاسفه بنا بر آن بودند که ایشان گفتند که
 ابصار و سماع عبارتست از احساسه و چون این سخن باطل شد انکار برخاست
شبهت منکر است که اگر سمع و بصیر باشد سمع و بصیر از کمال
 باشد اما محدث محالست که ازلی باشد زیرا که عالم دراز و معدوم بود و معدوم
 مری نبود و ایضا **جواب** اگر کسی گوید که معدوم مری است لکن انفاقت
 که در آن وقت که عالم معدوم بود او را موجودی نبود پس موجود دین عالم البته
 ازلی نبود و روا بود که سمع و بصیر خداوند تعالی محدث باشد و از فعل حوادث
 بود و چون این هر دو قسم باطل شد لازم آید که سمع و بصیر در حق و محال باشد
جواب است که سمع و بصیر دو صفت است که ایشان را اصلا حجت
 در یافتن بود و چون مدعیان آن بودند که بنود آن تعلیق نبود و چون مدعیان

موجود شدن آن تعلیق بدین آید و بدانند که این سخن کز نیست از آنکه انوار کلام
 شود مردود و نسبتی و اضافتی هر ذات باری تعالی و بالله التوفیق
المسألة السابعة عشر **کوبه نفاک الی تکلمها**
 و این سله مرتب است بر دو فصل **فصل نخستین** در شرح
 حقیقت کلام بدانکه چون مرد خواهد که اعلام را گوید کوزه این سخن بیش
 از آنکه این لفظ بگوید هر روز از خویش طبعی می باید مران فعل را از آن غلام و ماهیت
 از طلب غیر از لفظ است زیرا که ماهیت از طلب شناسی و باری و ترکی نکرد و
 و الفاظی که دلیل شود بر آن طلب بیازی و باری و ترکی نکرد و ایضا
 ماهیت از طلب موقوف و وضع و اضعی و اختیاری مختاری نیست و افاده آن
 الفاظ مران معنی را موقوفست بر وضع و اضعی و اختیاری مختاری و ایضا
 همه عاقلان مدعی به عقل اند که لفظ افعال لیلیست بر آن طلب نفسانی دلیل
 هر آینه غیر مدلول باشد پس معلوم شد که ماهیت از طلب غیر از الفاظ است
 و هم چنین چون خواهد که حکم کند بر عالم بر آن که او حادث است حقیقت این حکم
 و اسناد سمع لغت و اصطلاح بنا کرد و الفاظی که دلیل باشد بر این معانی بلحا
 حقیقی و اصطلاحات برگردید پس هر مت شد که حقیقت اسناد و حقیقت طلب
 حقیقی است که عاقل ثبوت از مدعی به عقل می باید و تمیز میان این حقائق
 دیگر حقائق چون الم و لذت و علم و فن مدعی به عقل می باید اگر سایل گوید چرا
 را نباشد که انج توار و اطلب نفسانی می گوئی از آن در حصول اثر فعل نباشد و انج

ت

توانا و حکم دهنی می گوئی از عبارت بودن علم با اعتقاد **جواب** کوم دلیل
 بر آن که طلب غیر ارادت نیست است که باجماع امت باری تعالی امرست مرکب از این
 بایمان و مرید نیست ایما و از وی زیرا که باری تعالی می داند که آن کافر کفر دانسته
 و می داند که حصول علم بکفر شخصی معین با حصول ایمان ضد تند و متضایانند و
 می داند که جمع ضدین محال بود و هر کس که محال را محالی داند البته مرید وجود آن
 پس در هست شدن که مرکب کافران امر هست و ارادتی نیست پس معلوم شد که حقیقت
 طلب غیر حقیقت ارادتست و **ام** دلیل بر آنج ما هیئت حکم دهنی غیر علم و
 اعتقادست است که اینج دایم که عالم قدیم نیست توانیم این قصه در ذهن ترکیب
 کردن که العالم قدیم پس چون این حکم دهنی حاصلست اینجا که نه علم حاصلست
 و نه اعتقاد معلوم شد که این حکم مغایر علم است و مغایر اعتقاد و این برهان
 قاطع است بر ثبوت این مغایرت و مراد علم از اثبات کلام النفس نیست که مایمان
 کردیم **فصل دوم در اثبات اینج باری تعالی تکلم است** بدانکه جمله امت
 را اتفاقست بر اطلاق این لفظ اما در معنی خلافتست **ام** معتزله می گویند
 معنی آنکه و متکلم است است که اصوات و حروفی مولف مفید حکم اصطلاح در
 جسمی بیافریند تا از اصوات و حروف معروف نشوند که او سبحانه و تعالی مرید فلان
 فعلست و کاره فلان فعلست فلامعنی المتکلم شاهد اولاً غایب الامر من فعل اصوات
 مرکبه مفیده بحکم الاصطلاح کونه مریداً للفعل الفلانی و کارها للفعل الفلانی
 و بد آنکه ما ایشان را درین مسئله خلاف کردن را در معنی باشد نه لفظ **ام**

لعمري

در معنی خلاف کردن ممکن نیست زیرا که با اتفاق باری تعالی قادرست بر خلق جسم
 این چنین حروف و اصوات **ام** در لفظ خلاف کردن آن باشد که کوم لفظ
 متکلم در لغت عربی اسم این کس هست که فاعل اصوات باشد یا نه و معلومست
 که خلاف لفظی کار ادیب بود و خلاف کردن در وی ممکن نیست **اما اگر آیهان می**
گویند که این حروف و اصوات در ذات خود بیافریند و حقیقت این مسئله بدان از
کرد که او محل حوادث هست یا نه و این مسئله بگذشته است و ایضا اهل سنت
 می گویند که کلام صفتی است غیر حروف و اصوات و باری تعالی موصوفست بذات
 صفت و از صفت قدیم است و از صفت یکی است پس این چهار دعوی است و جمله
 مخالفان اهل سنت درین چهار دعوی با ایشان منازعت می کنند **اما دعوی اول**
و از اثبات کلامی است غیر حروف ما از امرها و عقلی در فصل پیشین درست کردیم
اما دعوی دوم است که ما را بتوان از آن جمله بیغایر از خدای تعالی رسید است
 که خدای تعالی شمار افعال کار فرمود و از فلان کار منع کرد و از فلان چیز خبر داد و
 توان میفید علمست و قول انبیاء مفید علمست پس باین که باری تعالی امر و نامی و
 مغیر باشد و ما درست کردیم بر آن قطع می که امر خدای تعالی و نهی و عبارت نیست
 از ارادت فعل و ارادت ترک پس معلوم کرد که ذات خداوند تعالی موصوفست
 بصفتی دیگر سوی ارادة که از صفت امر و نهی باشد اگر **سایه** گویند که نبوت
 انبیاء علیهم السلام موقوفست بر اثبات کلام خدای تعالی بر اثبات کلام خدای تعالی
 ایضا کرده شود و در باشد و این محالست **جواب** گویم لا نسلم که نبوت انبیاء

ن
 در معنی خلاف کردن ممکن نیست زیرا که با اتفاق باری تعالی قادرست بر خلق جسم این چنین حروف و اصوات

عظیم السام موقوف ثبوت کلامست زیرا که چون مجزوه بردست وی موافق دعوی وی
ظاهر شود صدق وی معلوم گردد سوا عرفنا کون الله تعالی موصوفا هذه الصفة
ام لا **اما دعوی سیم** و از آنست که این صفت محدث نیست و دلیل برین آنست که اگر
محدث باشد ما قیام باشد بذات باری تعالی ما قیام نباشد بوی روا بود که قیام بوی
بوی زیرا که مادرت کردیم که این صفت از جنس علم و قدرت و ارادت است و همچنانکه
علم و قدرت و قیام بود بوی حکم کردن و و طلب کردن و وصفت وی باشد پس باید قیام
بود بوی و اینج معترکه می گویند که روا بود که کلام او قیام بود بعین او از غیر این
مخفی است زیرا که کلام بنزدیک و عبارتست از اصواتی منقطع میند که فاعلی از او بود
از حق بصیر معرکه می گویند مرید الفعل او التزک و مع عاقل و جوان از نزاع نکند **اما**
مادرت کردیم که کلام صفتی است حقیقی چون علم و قدرت و ارادت و هو عبارت عن
کونه طلبا للفعل او التزک و عن کونه مستند لاحد الامرین الى الاخر بالتفی و الاثبات
و بیدیه عقل معلوم بود که متع کونه موصوفا هذه الصفة مع کون هذه الصفة
قائمة بعینه بر اینج معتزله می گویند که بخوان کون الخی متکما بکلام قیام
بشی اخر استست و اینج اصحاب ما گفته اند که متع ان کون الخی متکما بکلام
قیام بعینه هم راستست و میان هر طایفه هیچ خلا فی نیست لکن این کلام معنی دیگر و این
کلام بمعنی دیگر و چون در موقع محل نزاع مباحث نکرده اند این سخنها بوشیدن و ناتمام ماند
بر سرست شد که اگر این کلام محدث باشد قیام باشد بذات وی لکن این محالست از دو
وجه یکی آنست که ما دلیل گفتیم که ذات او محل حوادث نیست **دوم** آنست که القیام قیام

قال فی هذا الکلام و قال الم أثبت و کل من اثبتة قال تقدمه قوا سماء و قلنا بعد و شه
کار هذا قولنا لا لنا حارقی اجماع و هو غیر جائز **اما دعوی چهارم** و از آنست که امر وی
و غیر واستخبار معیه یک صفت است تحقیق این سخن آنست که حاصل این سه اقسام
یکی باز می گردد و از آنست که این امر عبارت عن تعریف بعین کونه معیت او که فاعله
استحق المذبح و لو تزک لا استحق الذم و کذا فی القول فی سایر الاقسام و اذا کان المرجع
بالکل الخشی واحد و هو الخبر صح قولنا ان کلام الله تعالی واحد نیست تفصیل
مخبر از اثبات این چهار دعوی **ششم** معترکه **اما اثبات اینج که خداوند**
تعالی محدث و مخلوقست ده است ه اول آنست که قرآن ذکرست و
ذکر محدث است بر قرآن محدث باشد **بی** ان انک قرآن ذکرست آنست که
خداوند تعالی می فرماید و انه لذکرک و لقومک و جای دیگر و هذا خبر کرمیارک
و جای دیگر ص و القرآن ذی الذکر و **بی** ان انک ذکر محدثست آنست که در اول
سورة انبیاء می فرماید که ما یاتهم من ذکر من یتم محدث و در سورة الشعراء مود و ما
یاتهم من ذکر من الرحمن محدث **ششم دوم** متکمل کردنند بیزایت که فرمودند انما قولنا
شیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون از سه وجه **اما وجه اول** آنست که چون گویند
انما جنتی اعطیتک لا بد از شرط بودن و اعطاء جزا و هر اینج جزا از شرط متاخر بود پس
بیزایت فرمودند اذا اردناه ان نقول له کن فیکون شرط بودن و قول جزا و چون قول جزا و
و جزا از شرط متاخر بود باید که قول انرا از ادت متاخر بود و هر چنانچه یکی دیگر متاخر
بود محدث بود و قیام نبود **اما وجه دوم** آنست که فرمودند ان نقول له کن فیکون معترف

ند

د

تحتین وجود او و ثبوت او و مرتبه دوم تصور ذهن مران چیز را مرتبه
 سیم الفاظی که دلالت کند بران تصورات نفسانی مرتبه چهارم رقوقی که دلالت
 کند بران الفاظ بر چو شنبید که الحمد لله این چهار مرتبه حاصل باشد اول
 انچه مراد از این دوم مرتبه حکم کردن خداوند به این اصول سیم این الفاظ ک
 دلیلت بران حکم چهارم این قوم که در مصحف نیشته است و دلیلت بران الفاظ بر
 لفظ قرآن که بران حکم ذهنی و کلام نفسانی اطلاق کنند و گاه برین حروف و اصوات
 و گاه بر قوم و کلمات و چون این معاوم شد گویم مسلم است که ذکر که بعضی حروف
 اصوات محدث است لیکن مدعوی قدح از معنی می کنیم که مدلول حروف و اصوات
 و سخن شامتا اول این موضع نیست **امت** **شبهت دوم** و ان مثل است باین
 آیت که انما امرنا لشی اذا اردناه ان نقول له کن فیکون **جواب** **امت** که این آیت
 دلیلت برانج کلام خدای محدث بنود ز بران می نماید که هر چه خواهیم که او را بیاوریم
 گویم کن بران کن محدث بود او محتاج بود بدانکه او را گویند کن و این مودکی
 باشد بنسلسل و این محالست و چون تعارض درایت در این وجه استدلال فقط شود
امت **شبهت سیم** و ان است که در اخبار آمده است که یاربنا ارحم الراحمین
 و ربنا و یس **جواب** **امت** که نزدیکما این محمول است بر حروف و اصوات
 و رقوق و کلمات و دران هیچ نزاع نیست **امت** **شبهت چهارم** و ان است که
 قرآن سورت و آیات و عزیزی و محکم و منشابه **جواب** **امت** که این همه
 حروف و اصوات و نزاع نیست که ان همه محدث است **امت** **شبهت پنجم** و ان است

که امری مامور و خبری مسفل عبت بود **جواب** **امت** که نه اتفاق است که قد
 باری تعالی هر از لب بود و میند صحت و فعل و ايجاد بنود بر عن ان قدرت در انزال
 میند صحت ايجاد شدن هیچ تغییری در قدرت برین جوار و انود که امر باری تعالی
 در انزله بوده باشد و عقید مامور و مدکلفی هیچ کس نبود بر عن ان امر در انزال
 مامور و مدکلفی شود هیچ تغییری در امر و این معارضه محکم است **امت**
شبهت ششم که اخبار هر از ان ماضی محالست **جواب** **امت** که علم الله تعالی کان
 فی الزمان متعلقا بان العلم بیقاع ثم فی الزمان صار متعلقا بانه کان واقعا ولم یقع ذکر
 العلم فله لحوز مثله فی الجبر و امت **شبهت هفتم** و ان منع است **کوم** **البس**
 ان قدر الله تعالی کانت من الزمان متعلقا باحداث الجوهر الفلانی فی الوقت الفلانی ثم
 بعد و نشد للجوهر ان ذلک المتعلق ولم یقع ذکر قدیم قدر الله تعالی فله لحوز
 ان امر الله و حکمه و امت **شبهت هشتم** و ان است که اگر قدیم بود کلام المتعلق
 بودی **کوم** نه قدرت خداوند صفتی است قدیم و ازلی و این همه متعلق است
 بايجاد جمله ممکنات فله لحوز مثله فی کلام الله تعالی و امت **شبهت نهم** و ان
 است که کلام خدای مسموع است امروز **جواب** **امت** که این معنی محمول است بر
 حروف و اصوات فاما ذلک الکلام الذی هو مدلول هذه الحروف و الاصوات فلیس فی الزمان
 لخصر له و امت **شبهت دهم** و ان است که قرآن مجزیه محدث است علیه السلام
جواب **امت** که این معنی محمول است بر حروف و اصوات و هذا القدر کفایت می کند
 معجزا اینست جواب از جمله این شبهات و بالله التوفیق **المسئله**

الثامنة عشر في بقاء الله سبحانه وتعالى واین مسئله مرتب است بر دو
فصل اما **فصل نخستین** در تحقیق بقا است **بدانکه** چون
 چیزی معدوم بوده باشد پس موجود شود و باقی ماندن حاصل شدن وجود او را
 زمان اول حدوث کوهم و حاصل شدن او را زمان دوم بقا کوهم و بیشتر که از مختلفان
 می گویند که حدوث و صفی زاید نیست بر ذات اما بقاء خلافت که او صفت زاید است
 بر ذات یا نه **مذهب** قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین و کل معتزله بصره است که
 صفی زاید نیست **مذهب** ابو الحسن اشعری و بیشتر اصحاب او کل معتزله بقاء
 است که او صفی است زاید بر ذات و بدانکه درین مسئله سه جایگاه موضع
 بحث است **موضع اول** است که استمرار چیزی که مفهومی زاید است بر ذات یا نه ثبوتی
 کنند که مفهومی ثبوتی زاید است زیرا که ذات اول هر زمان حاصل بود و صفت استمرار
 حاصل نبود پس لازم آید که حقیقت ذات غیر حقیقت استمرار بود و برین سخن شکالی
 است و از آنست که هم چنانکه هر زمان از ذات بود و استمرار نه در زمان و معذات است
 و حدوث نه پس لازم آید که حدوث و صفی زاید باشد بر ذات و این محال بود زیرا که اگر
 حدوث و صفی زاید بود بر ذات از صفت هم محدث باشد پس حدوث او زاید بود بر وی و
 این موردی باشد بتسلسل و این محال است **وقتی** دیگر گفتند و این بود که مفهومی ثبوتی
 زاید باشد بر ذات زیرا که مفهوم استمرار عدم حاصلست پس اگر استمرار صفی ثبوتی
 بودی لازم آید که صفی ثبوتی قیام بودی بعد محض و این محال است **موضع دوم**
 است که وجود جوهر در زمان دوم محتاج معنی باشد که او را بقای می گویم و بدانکه

این مسئله مرتب است بر دو فصل اما فصل نخستین در تحقیق بقا است بدانکه چون چیزی معدوم بوده باشد پس موجود شود و باقی ماندن حاصل شدن وجود او را زمان اول حدوث کوهم و حاصل شدن او را زمان دوم بقا کوهم و بیشتر که از مختلفان می گویند که حدوث و صفی زاید نیست بر ذات اما بقاء خلافت که او صفت زاید است بر ذات یا نه مذهب قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین و کل معتزله بصره است که صفی زاید نیست مذهب ابو الحسن اشعری و بیشتر اصحاب او کل معتزله بقاء است که او صفی است زاید بر ذات و بدانکه درین مسئله سه جایگاه موضع بحث است موضع اول است که استمرار چیزی که مفهومی زاید است بر ذات یا نه ثبوتی کنند که مفهومی ثبوتی زاید است زیرا که ذات اول هر زمان حاصل بود و صفت استمرار حاصل نبود پس لازم آید که حقیقت ذات غیر حقیقت استمرار بود و برین سخن شکالی است و از آنست که هم چنانکه هر زمان از ذات بود و استمرار نه در زمان و معذات است و حدوث نه پس لازم آید که حدوث و صفی زاید باشد بر ذات و این محال بود زیرا که اگر حدوث و صفی زاید بود بر ذات از صفت هم محدث باشد پس حدوث او زاید بود بر وی و این موردی باشد بتسلسل و این محال است وقتی دیگر گفتند و این بود که مفهومی ثبوتی زاید باشد بر ذات زیرا که مفهوم استمرار عدم حاصلست پس اگر استمرار صفی ثبوتی بودی لازم آید که صفی ثبوتی قیام بودی بعد محض و این محال است موضع دوم است که وجود جوهر در زمان دوم محتاج معنی باشد که او را بقای می گویم و بدانکه

این سخن هم محالست و ما را برین راهین بسیارست **و بدانکه** اول آنست که وجود جوهر
 در زمان دوم عین وجود او است در زمان اول لکن وجود او در زمان اول مستغنی بود
 ازین عرض پس در زمان دوم باید که مستغنی باشد ازین عرض **محل دوم** آنست که اگر
 وجود در زمان دوم معالیه باشد باین عرض پس تا پیش ازین عرض در ایجاد موجود متعین
 حاصل باشد و این محالست **برهان سیم** آنست چون جوهر در ذات و وجود محتاج
 عرض باشد روا نبود که عرض در ذات و وجود محتاج جوهر باشد و الا دور باشد
 چون جوهر در ذات و وجود محتاج عرض باشد و عرض در ذات و وجود مستغنی باشد از
 جوهر پس جوهر عرض باشد و عرض جوهر و این محالست **برهان چهارم** شرط قیام بقا
 جوهر آنست که جوهر حاصل باشد در زمان دوم پس اگر حصول جوهر در زمان دوم
 محتاج بقا باشد حور لازم آید و این محالست **اما دلیل مشتمل بقا** آنست
 که جوهر در زمان دوم موجود ماند با آنکه در عقل روا بودی که معدوم شدی پس او را
 محضی باید و آن محض نیست اما بقا و این دلیل مرتب است بر مقدمه **اما**
مقدمه نخستین آنست که جوهر روا باشد که باقی ماند **و از نظام نقل کرده**
 اند که مستحیل البقا است **دلیل** بر جواز بقا و آنست که ماهیت اوقابل موجود
 و از قابلیت از لوازم ماهیت است پس باید که از قابلیت ابد باقی باشد و چون
 چنین باشد بود بقا بر جوهر روا بود و بدانکه این دلیل بحث مبین است لکن بحث بقا
 اعراض از وی لازم است **مقدمه دوم** آنست که جوهر بعد از آنکه موجود شود
 قابل عدم است و قوی گفته اند بعد آنکه موجود آید قابل عدم نیست و دلیل بر جواز

۴۹
 این مسئله مرتب است بر دو فصل اما فصل نخستین در تحقیق بقا است بدانکه چون چیزی معدوم بوده باشد پس موجود شود و باقی ماندن حاصل شدن وجود او را زمان اول حدوث کوهم و حاصل شدن او را زمان دوم بقا کوهم و بیشتر که از مختلفان می گویند که حدوث و صفی زاید نیست بر ذات اما بقاء خلافت که او صفت زاید است بر ذات یا نه مذهب قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین و کل معتزله بصره است که صفی زاید نیست مذهب ابو الحسن اشعری و بیشتر اصحاب او کل معتزله بقاء است که او صفی است زاید بر ذات و بدانکه درین مسئله سه جایگاه موضع بحث است موضع اول است که استمرار چیزی که مفهومی زاید است بر ذات یا نه ثبوتی کنند که مفهومی ثبوتی زاید است زیرا که ذات اول هر زمان حاصل بود و صفت استمرار حاصل نبود پس لازم آید که حقیقت ذات غیر حقیقت استمرار بود و برین سخن شکالی است و از آنست که هم چنانکه هر زمان از ذات بود و استمرار نه در زمان و معذات است و حدوث نه پس لازم آید که حدوث و صفی زاید باشد بر ذات و این محال بود زیرا که اگر حدوث و صفی زاید بود بر ذات از صفت هم محدث باشد پس حدوث او زاید بود بر وی و این موردی باشد بتسلسل و این محال است وقتی دیگر گفتند و این بود که مفهومی ثبوتی زاید باشد بر ذات زیرا که مفهوم استمرار عدم حاصلست پس اگر استمرار صفی ثبوتی بودی لازم آید که صفی ثبوتی قیام بودی بعد محض و این محال است موضع دوم است که وجود جوهر در زمان دوم محتاج معنی باشد که او را بقای می گویم و بدانکه

فناء و انست که ماهیت قابل عدم بوده است و ان قابلیت ان لوازم ماهیت
 اوست پس باید قابل عدم بود و چون این مورد مقدمه ثابت شد نسبت شدگی جوهر
 در حال بقا هم وجود بر روی رواست و هم عدم و چون چنین باشد مرتجح باید و ان مرتجح
 با عدمی بود با وجودی و بر هر دو تقدیر با مختار بود با موجب و این چهار قسم شود
قسم اول است که اعدام از فاعل جایز است و چون اعدام نکند ان چنین باقی ماند
 و این مذهب قومی بر آن است از متکلمان سنت و متکلمان معتزله **قسم دوم** آنکه او را
 ضدی است که هر بار که ان ضد موجود شود اومعدوم گردد و ان عرضی است محال
 باقی محال و او را فنا گویند و چون ان موجود نشود جوهر باقی ماند **قسم سیم** است که
 قادر مختاری واسطه او را باقی می دارد **قسم چهارم** است که قادر مختار و یکی
 اعراضی یا فانی است که ان اعراض موجب بقا جوهر باشد و چون این تقسیم معلوم شد گویم
قسم اول باطلست زیرا که اعدام بفاعل محال است زیرا که قدرتی صفت موثره است
 و عدم نفی محض است و تا اثر صفت موثره در نفی محض محال باشد و **قسم دوم** هم
 باطلست زیرا که اعدام الضد بالضد محالست بر و دلیل **ام** دلیل اول است
 که مضاده من الجانبین باشد فلیس انقطاع الباقی لطرفان الحادث و من انقطاع
 الحادث لوجود الباقی و **ام** دلیل دوم است که طرفان الضد الحادث
 مشروط بزوال الضد الباقی فلو كان زوال ذلك الباقی موقفا علی طرفان الطاری
 لزیم الدور و **قسم سیم** هم باطلست زیرا که موثره اثر باید و اگر اثر موثر ذات
 باقی باشد کان هذا تحصیلا لخاصه و هو محال اگر زاید باشد پس بقا صفتی باشد

این مذهب قومی بر آن است از متکلمان سنت و متکلمان معتزله
 این مذهب قومی بر آن است از متکلمان سنت و متکلمان معتزله
 این مذهب قومی بر آن است از متکلمان سنت و متکلمان معتزله

و چون این هر سه قسم باطل شد **قسم رابع** متعین شدن و ان اذنت که وجود جوهر
 در زمان دوم از برای عرضی باشد که قایم بود بوی که پس گویم ان عرض ان جمله ان
 مشهور باشد چون لوازم او ان و طعوم و رواج و قدر و غیر ان اعراضی دیگر باشد
 بخلاف ان اعراض و **قسم اول** باطلست زیرا که هر یک از این اعراض معلولی است پس اگر
 اجابت بقا کند لازم آید که بطلعت را و حکم بود و ایضا ایس تعجیل بقا و الجوهر
 بعضی هذه الاعراض ولی من بعضی فلو لم ان کون بقا معلا بالکل پس لازم آید که یک
 حکم معلول باشد بعلمها و بسیار و این محالست و چون این همه قسم باطل شد معلوم
 شد که مرتجح وجود جوهر در زمان دوم نوعی دیگر است از اعراض خلاف این همه
 نوعها و ذلك هو الذی سمیناه بالبقا **جواب** ازین سخن است که شما اثبات
 بقای کند توانید گفتن که بقا علت ذات جوهر است زیرا که ذات جوهر پیش ازین بقا
 بود و تحصیل حاصل محال است پس بد بود که گویم استمرار جوهر معلول است پیش
 بقا پس گویم جارا و بنا شد که موثره ان استمرار فاعل بود و علی هذا التقدير
 هذا الاستدلال **فصل دوم** در اثبات بقا باری تعالی بیشتر که از
 اصحاب گفته اند که بقای باری تعالی صفتی است قایم بوی و نزدیکی این سخن باطل
 و ما را برین وجه است **و اما اول** است که جوهر بقا صفتی است که از برای او ذات
 مستمر باشد از جهت خدای تعالی محال باشد زیرا که ذات او واجب الوجود و لذاته است
 و چون لذاته واجب بود محال بود که او بعینه واجب بود فان اشی الواحد کیون
 واجب الوجود لذاته و بعینه معا **و اما دوم** اگر بقا از برای صفتی بود لازم آید

که

ست

که بقاء صفات باری تعالی از برای صفتی باشد پس قیام معنی لازم این را
 محالست با اتفاق جمله متکلمان و ان قیام باقی باشد بقاء ذات و بی این
 سخن است که صفات از برای تعالی و ذات و متلازمان باشند و هرگاه که چیزی
 متلازمان باشد چون یکی باقی باشد از دوم هم باقی باشد و چون بر معلوم شد که
 چون بقایم شود بقاء ذات باقی باشد و چون ذات باقی باشد صفات هم باقی باشد
 از راه ضرورت ملازمت **جواب** این سخن باطلست زیرا که جمله کسفات یکی بقاء
 پس بقاء او از برای بقای ذات بود لکن بقاء ذات از برای بقاء آن صفات است که نام
 او بقاءست پس در لازم این و این محالست **المسألة**
التاسعة عشر في ان الله تعالى لم يزل في خلقه
 سه مقدمه فراموش داریم **مقدمه نخستین** است که هر مسله جمع و بصراشات کردیم
 که ابصار و عاقلی است زاید بر علم و زاید بر شاعیه و درست کرده ایم که ذات باری تعالی
 ذاتی است مخالف با کلمات لایحه ها و ذاتها پس رویت خداوند تعالی نیز باشد که حاله
 پیدا شود در انکساف و جلا و ظهور ذات مخصوصه سبحانه و تعالی چنانکه نسبت آن
 حالت از ذات مخصوصه معینان باشد که نسبت مرئسات با بصرات پس از آنکه می گویم
 رویت خداوند سبحانه و تعالی ممکن هست بانه معنی این سخن است که مثل این حالت که
 شرح دادیم ممکن هست بانه **مقدمه دوم** است که ما درست کردیم که ذات باری تعالی
 نه جسم است و نه جوهر و نه عرض و نه هیچ مکان و جهت البته و دعوی می کنیم
 که رویت این ذات جایز است و جمله خصوم از فلاسفه و معتزله و کوا مبیان صحت

مقدمه نخستین
 در بیان بقاء صفات
 باری تعالی

مقدمه دوم
 در بیان امکان
 رویت ذات باری تعالی

رویت این ذات را ممکن ندانیم می گویم علم سها با متاع رویت این ذات عجز و رک است
 اعظم استدلالی است **دعوی** بدیهه کردن باطلست و برین معنی است
مقدمه نخستین است که هر چه بدیهی باشد مختلف قیه بین العقل بود
دوم است که اذ عرضنا هذه القضية على العقل التفسير الذي لم يفسد الرؤية و
 عرضنا على عقلنا الواحد نصفه اثنين لم نجد الاولى في قوة الثانية **مقدمه**
 است که حکم و هم و خیال را بابت معرفت آنه تعالی مقبول بود و با مقبول بود اگر مقبول
 بود پس اثبات ذاتی منزله از کیفیت و کیفیت و جهت نتوان کردن و حق در دست مجسم
 باشد لکن معتزلی مسلم می دارد که مذ هب مجسم باطلست و حکم و هم و خیال را برود
 و چون حکم او مردود بود و او حکم می کند که چنین ذات را دیدن محال باشد این حکم هم
 مقبول بود زیرا که هر بار که کند با او در بعضی صوم معلوم شود پس او متهم شد و او را شهادت
 ملهم پس با حق بدست مجسم است که حکم و هم و خیال را در همه مواضع معتبر می دارد از این حق
 بدست است که در هیچ موضع حکم و هم و خیال معتبر نمی داریم و از این قول می کنیم **است**
 معتزلی که و هم و خیال را هر مسله نقیجه است و جهت رد کند و در مسله نقی رویت قبول
 کند این سخن متناقض و باطل بود پس بداند که آنکس که نقی این رویت کند باید که بنا بر
 دلیل کند و از دعوی بدیهی دور باشد **مقدمه سیم** است که معظم اصحاب اهل
 مسله رویت اعتقاد بر دلیل وجود کرده اند و گفته اند که جوهر و لون هر دو مرکبی
 اند پس صحت رویت حکمی است مشترک میان هر دو پس علت مشترک باید میان هر دو مشترک
 میان جوهر و عرض باطل و ثابت است یا وجود حدوث را و نبود که علت بود زیرا که وقت

ل

عبارتست از عدم سابق و وجود لاحق و عدم جز علت حکم ثبوتی بنود پس
 باید که علت مجرد وجود بود و چون علت صحت رویت وجود بود و ماله متنا
 کرده ایم که وجود حق واجب و ممکن یک معنی است پس علت صحت رویت هر
 حق باری تعالی حاصل بود پس باید که صحت رویت حاصل بود اینست حاصل
 این دلیل و بدانکه این دلیل ضعیف است از وجوه **اول** است که صحت
 رویت علمی است و هر چه علمی بود او را علت نباید **دلیل** بر آنکه صحت
 رویت علمی است است که صحت علمی است و چون صحت علمی بود صحت
 رویت علمی بود **اما** **انج** صحت علمی است است که اگر موجود بود
 لذاته بود بل که ممکن لذاته بود پس صحت او زاید بود بر وی و تسلسل لازم
 آید **و اما** **انج** چون صحت علمی بود صحت رویت علمی بود است که صحت
 رویت صحتی است مکلف بکفایت مخصوص پس اگر از کیفیت وجودی بودی
 از کیفیت کیفیت صحت لازم آید موصوف شدن عدم بوجود و ان حالت
اما **انج** چون صحت رویت علمی بود معال بود زیرا که علت تاثیر جزکت
 بود هر چیزی و عدم نفی محض است و تاثیر کردن نفی محض محال است
سوال دوم اگر مسلم داریم که صحت رویت حکمی ثبوتی است چرا گفتی که
 همه حکم باید که معال بود **دلیل** برین است که صحت معلومی و مطلق
 و مخبری هیچ معال نیست زیرا که احکام ثابت اندام معدومات **سوال**
سپس اگر مسلم که صحت رویت حکمی است مشترک میان جوهر و عرض فان صحت

کون السواد مرئیا مخالف صحت کون الجوهر مرئیا والدلیل علیه انه محتق قیام
 کل واحدة من هاتین الصحتین مقام الاخری بدلیل ان الجوهر مستحیل ان یزید سواد
 وبالعکس لو تساوت الصحتان لقامت کل واحدة منهما مقام الاخری **سوال**
جواب اگر مسلم داریم که این صحت متساویانند لکن چرا او بنود تعلیل
 دو حکم متماثل بدو علت مختلف والدلیل علیه ان المختلفین یشتزکان فی کون
 کل واحد منهما مخالفا للآخر وبالجملة فلا یمتنع فی الاشیا المختلفة ان یكون
 مشترکة فی بعض الموانم **سوال پنجم** اگر مسلم داریم که علت مشترک
 باینجا گفتی که مشترک میان جوهر و عرض جز حدوث و وجود چیزی دیگر
 نیست بل که هست و از امکان وجود است و تنقید گفتی که امکان علت این
 صحت نبود زیرا که معنی صحت رویت امکان رویت است پس اگر امکان صحتی
 موجود است روا بود که امکان علت امکانی دیگر باشد و اگر امری علمی بود هیچ
 حال نبود که علمی علت علمی باشد **سوال ششم** اگر مسلم داریم که
 وجود علت صحت است لکن اگر چه علت صحت قیام بود اما محال بود که همچنان
 که حیوة علت صحت جمل و شهوات است و حیوة که حق باری تعالی حاصلست
 لکن صحت جمل و شهوات نیست از آن جهت که خصوصیت ذات باری تعالی
 حاصلست لکن صحت جمل و شهوات نیست منافی این صحت است پس همچنین اگر
 چه وجود علت صحت رویت بود لکن خصوصیت ذات باری تعالی منافی این
 حکم بود لا جرم حاصل نشود **سوال هفتم** همچنان که بحث فرقی میکنیم میان

طویل و عرضی اجرم کینیم جوهر مرئی است باین فرق کینیم میان طول و عرض
 باید که جوهر مد رک باشد بحاسه طس و هیچ شک نیست که حرارت و برودت
 مد رک است بحاسه طس پس درست شد که هم جوهر و هم عرض ملبوس بر این
 بنابر دلیل که شما گفته اید لازم آید که علت صحت ملبوسی وجود باشد و لازم آید
 که الله تعالی صحافی بكون ملبوسا و ذلك لا نقوله عاقل ولا مسلم **سوال**
هشتم کوفتیم که ازین دلیل بیرون آید که الله تعالی بصری از کون مرئی کین
 لم یجوز ان یكون رویتنا لم یوقوفا علی شرط متع ثبوتیه فی حقیقتا لاجرم متع
 علینا ان نراه وان کان هو فی نفسه محض بصری ان یری او حصلت الشرايط و هذا
 كما ان الجسم فی نفسه بصری ان یكون مخلوقا الا ان خلقنا الجسم اما وقف علی امور متع
 ثبوتیه فی حقیقتا لاجرم متع علینا خلق الجسم وان کان هو فی نفسه محض بصری ان
 یكون مخلوقا فلم یجوز ان یكون الامر هانذا کذا الله اعلم **مقدم چهارم**
 است که مذهب ما در پی مسله است که مذهب امام ابو منصور ما نزدیک تر است
 رحمة الله علیه و ان است که اثبات صحت رویت بدلیل عقل کینیم لیکن قسلی کینیم
 بطوایر قرآن و اخبار و اثبات رویت بس که خصم خواهد که تاویل نظر امری کین
 بدلیل عقلی در دلیلهاء عقلی و اعتراض کینیم و اورا از ان تاویل کردن منع کینیم و
 ازین مقدمات فارغ شدیم شروع کینیم در دلیل مسله رویت و بالله التوفیق **الحمد**
دلیل اول است که خدای تعالی می فرماید و جوه یومئذ باصرة
 الی ربها ناظرة و بدانکه سائل کردن بدین آیت بنا است بر بحثهای که تعاقب

نظر

بلغت عربیة ارد پس ما انج تعاقب بدین استدلال دارد باینکه تقریر کینیم
فصل اما قبل الخوض فی کیفیة الاستدلال یضغیر الی ما ان النظر الطریق
 محرف الی موضوع الرویة ام لا فزع بعض اصحابنا ان الرویة وانکره بعض
 المحققین منا ومن المعنزة وقالوا ان موضوع اما التفایک اما الجبلان
 متناظران ای متقابلان و اما لتقلیل الحدقة السلیمة نحو المرکب لثابت
 لرویتیه **و اخرج من قال** ان الرویة بها القرائن الشعر اما القرائن
 فاینان الاولی **قوله تعالی** رقیب انظر الیک والاستدلال به من وجهین
الاول انه لو کان النظر عبارة عن تقلیل الحدقة الی جهة المرکب کان معناه
 ان یرى حتی قلب حدقتی الی جهتی وهذا مقتضى ان یكون موسی علیه السلام قد ثبت
 لله جهة و انه محال **وثانیهما** انه رقیب انظر علی الاراة والمرتب علی الاراة
 هو الرویة لا تقلیل الحدقة فدل هذا علی ان النظر هو الرویة **الثانیة قوله تعالی**
 فلا یظنون الی الجبل کیف ظففت والذی یفید معرفة کیفیة المظفة هو الرویة
 لا تقلیل الحدقة **واما الشعر فقول النابی** وما رایتک الا نظرة عرضت
 یوم النارة و اما مورع و مورع استثنای النظر عن الرویة فوجیه ان یكون النظر
 من جنس الرویة **و ایضا قول الشاعر** نظرت الی من حسن الله وجهه **فیا نظرة** کا
 علی و اعمق تقضی **و معلوم** ان الذکر تقضی علی الواقع هو الرویة المعشوق
 لا مجرد تقلیل الحدقة **واما الذکر انکر و انکر و انکر** **الثانیة**
قوله تعالی و اخرج من قال **الاول** و تریم یظنون الیک و هم

لح

دت

یة

لا يبصرون والى استدلالهم من وجهين **الاول** انه تعالى حكم بانه مركب
 نظره اليه ولا شك انه ما كان يرى رؤيتهم له فوجب ان يكون للنظر غير الرؤية
الثاني انه اثبت النظر ونفى الابصار وذلك بوجوب التغير فان قيل
 انه تعالى اثبت النظر في حق الاصنام لقوله وتريهم فيظنون انك ولا شك انه
 لم يحصل في حق الاصنام بتقليب الخدقة الحجاب المرى فوجب ان لا يكون النظر
 عبارة عن تقليب الخدقة قلت النظرها هنا مفسرا لتقابل تقابل الجبال
 منتظان اي متقابلان فهذا المعنى كان حاصلا في حق الاصنام **الثاني**
قوله تعالى في صفة الكفار ولا ينظروا اليهم نفى النظر والرؤية حاصلة فوجب
 ان يكون للنظر غير الرؤية فان قيل لو كان النظر عبارة عن تقليب الخدقة
 لكان معنى الآية انه تعالى لا تقلب خدقة اليهم ومعلوم ان ذلك باطل قلت
 انا لو جعلنا لفظ النظر حقيقة في تقليب الخدقة امكن جعل قوله ولا ينظروا اليهم
 ترك الرحمة مجازا **ام** لو جعلنا النظر حقيقة في الرؤية بعد جعل قوله ولا
 ينظروا اليهم على ترك الرحمة مجازا فكان الاول اولى انما قلنا انا لو جعلنا النظر
 حقيقة في تقليب الخدقة امكن جعل قوله ولا ينظروا اليهم مجازا في ترك الرحمة وذلك
 لان تقليب الخدقة الى جانب الشيء لا يختاره الانسان الا اذا احب ذلك الشيء حتى
 احبه فلا بد وان رحمة ظاهرها فصل بين تقليب الخدقة الى جهنمه وبين اتصال
 الرحمة اليه هذه الملازمة **والثاني** تقليب الخدقة الى جانب الشيء واتصال
 الرحمة اليه فعلان اختياريان فحصلت بينهما هذه المشابهة والملازمة والمشا

والملازمة كل واحد منهما سبب مستقل الحسن المجاز فثبت اننا لو جعلنا النظر حقيقة
 بتقليب الخدقة امكن جعل قوله ولا ينظروا اليهم على ترك الرحمة الملازمة **ام**
 لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية لم يحصل بينهما وبين الرحمة الملازمة ولا المشا
ام عدم الملازمة فلا تترك كل ما رآه الانسان لحيته بل ما اختار الانسان
 لحيته لكن اختيار الرؤية ليس الا بتقليب الخدقة نحوه فاما حصول الرؤية فليس بالتخي
 فثبت انه لا ملازمة بين حصول الرؤية وبين فعل الرحمة **وام** انه لا مشابهة
 فلان حصول الرؤية ليس باختيار الانسان كما الذي حصل باختياره وهو تقليب
 الخدقة نحو المرى فثبت انه ليس بين الرؤية وبين الرحمة مشابهة في كونه فعلا
 اختياريا واذا ثبت هذا ظهر ما ذكرناه من ان **الثالث** لو كان النظر
 عبارة عن الرؤية لوجب ان يقال رآيت اليه كما يقال نظرت اليه وقد اجمع المفسرون
 على ان قوله لم تزل الى ترك المجاز لا حقيقة وما كان كذلك صح **الباقى** **ام** كان لم
 نظرت ان يقال نظرت معنى رآيت كما يقال رآيت **الرابع** يقال نظرت الى الهلال
 فلم اراه اثبت النظر مع عدم الرؤية **الخامس** ترى كون القوم ناظرين الى الهلال
 فانهم يقولون اما ترى كيف ينظرون فلان الى الهلال ولا ترى رؤيتهم له والمرى
 ليس ما ليس يرى **السادس** يقال ما زلت انظر الى الهلال حتى دأيت وقاية
 الشيء غيره **قال الشاعر** نظرت اليها من ودا نطجة فابقرت وجهها داعيا لها
 رأت الابصار على المظربا التعقيب **السابع** يقال انظر الى زيد حتى ترى
 وجهه **الثامن** قوله نظرت الى زيد فيفيد ان نظره انتهى اليه لان جملته

لا ينبت الخاية بجري مجرى قوله اشرف اليه اذا او ما قاله وذلك بقيد الحركة الى
 شي على وجه شتمى اليه فوجب لزكون النظر عبارة عن تحريك الحدقة الى مقابلة المركب
 التاسع انهم يسمون النظر الى اقسام كثيرة فيقولون نظرا فلان النظر اخص
 ونظر غضبان ونظر متغير **قال المتابع الدواني** نظروا اليك الحاجة لم يسمها
 نظرا لمريض وجوه العود **وقال اخر** نظر التيوس الى شفا الجازر
 ومعوم ان رؤية هؤلاء واحدة لانهم يرون الشيء على ما هو عليه ومعوم انه متع
 وقوع التفاوت في نفس الرؤية بل المراد من قوله نظروا الى نظر غضبان وصفته
 ما يكون عليه عين الغضبان من الخراف والازرار ولا معارض لك قولهم قال
 يرى عين الرضا وعين الغضب بعين ذلك لانهم ما قسموا الرؤية وانما اضافوا
 تارة الى عين الرضا وتارة الى عين الغضب **العاشرون** انهم يصفون النظر
 ما لا يمكن ان يوصف به الرؤية وذلك بوجوب التباين ومنها ان يوصف كونه
 شرا **قال** ولا جرت البغضاء والنظر الشزر **ومعلوم** ان الشزر كيفية
 في وضع العين وتحريكها ومنها انهم يصفون النظر بالشد والصلابة
انثالثون قسمة سعارضون اذا السقوا في موطن **نظروا** من مواقع الافلام
قال ان قسمة بكاد ينزلها من شدة وصلابة والمراد من تلك الشدة الان
 على الحدقة في تحريكها وتقليبها **الحادي عشر** ان الذي قد لا انسان عليه
 في باب الرؤية انما هو تقليب الحدقة الى جانب المركب فاما حصول الرؤية فليس
 ذلك في موضع الانسان اذا ثبت هذا فلو حملنا لفظ النظر على تقليب الحدقة كان

قولنا في الامر والتمنى انظر ولا سطر محمول على حقيقته **الحا** لو حملنا النظر على
 الرؤية لوجب حمل قولنا انظر ولا سطر على مقدمات النظر على نفس النظر فصار
 هذا اللفظ مجازا ومعوم ان حمل الكلام على معنى بصير اللفظ معه حقيقته او
 من عمله على معنى بصير اللفظ معه مجازا فوجب كون لفظ النظر حقيقته في تقليب
 الحدقة لا في الرؤية **الثاني عشر** ان النظر معناه بالفارسية تكريستن و
 الرؤية معناه بالفارسية دين والفرق بين قولنا تكريستن وبين قولنا دين
 في الفارسية معلوم بالضرورة فانهم يقولون تسيار تكريستم والبته تديهم وتارة
 يقولون جنبلا تسيار تسيار تسيار تسيار تسيار تسيار تسيار تسيار تسيار تسيار
 تحريك الحدقة الى ذلك الجانب الذي يعتقد حضور المركب فيه وذلك بحقوق قولنا
الثالث عشر انشد بعضهم وقفت كاتي من وراء حاجة **الحا**
 الى الدار من فرط الصبابة انظر **فحينئذ** طور العرقان من البكا **الحا**
 فاعشى وطورا احسرا فابصر **جعل** نفسه ناظرا في حالتي كونه مبصرا وغير
 مبصرا **الرابع عشر** انشد **علي الفارسي** فيامي هل تحرك بكاي مثله **الحا**
 مرارا وانفاسي عليل الزوافر **الحا** فاتي متى اشرف من الجانب الذي
 به انت من بين الجوانب ناظر **فطلب** منها الجرا على كونه ناظرا اليها ولو كان
 النظر هورا ويته لها كان فطلب الجزا على منفعتها ولذنه وحصول عرضة وذلك
 لان قوله عاقل **الخامس عشر** انشد بعضهم اذا انظر الواشون صديت واغرت
 وان غفلوا قالت است على الحمد **جعل** قوله عاقلوا على مقابلة قوله نظرت

وانما خفل الانسان عن امر فعله وشغل تحصيله وما ذاك الا لتقليد الخلق
السادس عشر انشاء بعضهم ونظرة ذي شجن واقى
 اذا ما الركاب حاورن ميلا اثبت النظر ومعلوم ان الروية غير خاصة بعد
 مجاوزة الركاب ميلا فهذا مجموع ما يدرك على ان النظر المقرون بحرف الى ان يثب
 الروية وانما يثب اتم المقابلة وانما يثب الخدقة السليمة نحو المرمى الثابت
 لرويته **واما الوجوه الدالة على ان النظر المقرون بحرف الى**
بعض معنى المصطلح والمعنى الروية الاول ان قوله الى رتبا ناظرة معناه
 انها سفلوا الى رتبا ولا سفلوا الى غيره وذلك لان تقدم المفعول بعد المصير كافي
 قوله الا الى الله تفسير الامور عليه توكلت واليه ائيب وان الى ركب الشئ
 وان الى ركب الاعمى الى ركب هو ميلا لتساوق اذا ثبت هذا فقول مقضى الى
 انهم لا سفلون الى غير الله ولا شئ انهم يرون غير الله تعالى من الجنة والنار وسائر
 الاشياء التي لا يحيط بها الاحصاء في موقف القيامة فان المؤمنين نظروا ذلك الله
 لا تهمهم الامور الدنية لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فلما دلت الآية على انهم لا
 ينظرون الا الى الله ودل العقل على انهم يرون غير الله فوجب ان يكون النظر غير
 الروية اتم اذا علمنا النظر على الاستطارة وهذا الحصر بانهم لا ينظرون
 الرحمة الامر لله ولا تنوقونها الا منه **الثاني** حكى عن الجليل انه قال قال
 نظرت الى فلان معني تطرته وعن ابن عباس انه قال قال العرب يقولنا انما انظر الى الله
 ثم الى فلان وهذا الاستعمال اصل ايضا في الفارسية فانهم يقولون فيمن يطع في

لا ينظرون
 الى غير الله

امر شوقه فلان راجعهم بر فلان كاست ونظرا وبر فلان كاست و فلان كاست
 نكرو قثبت ان هذا الاستعمال متعارف مشهور في الفارسية والعربية حتى انه قد
 منكر هذه اللفظة من لا يصور مقول الى على فمثل هذا المعنى على شلخصه اليك
 وانما نظرت الى الله ثم اليك **الثالث** قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر
 الى الرحمن منظر لظلاله اثبت النظر المقرون بحرف الى فاداة الروية
 بل افادة معني النظر لا نقى ان بعض الرواة روى البيت على وجه اخر
 فقال وجوه ناظرات يوم بكر وزعم ان مراد الشاعر يوم الائمة وتسمى يوم
 بكر لان القتال فيه كان مع بني حنيفة ومطبيعة الكذاب فانهم كانوا يستمنونه
 لعن الائمة وكانوا سفلون الى وجهه ويرونه ويطمعون منه ان يخلصهم عن
 ذلك لبلايا لا نقول لا منافاة بين الرويتين فصحيح **الرابع** قول البيت
 وشعب ينظرون الى بلال كما ينظر الظاهيا الغمام ومعلوم ان الظاهر ينظرون حيا
 الغمام فعلمنا ان نظر الشعب الى بلال هو معنى النظر لانه شبه نظرهم الى بلال
 ينظرون الى حيا الغمام **الخامس** قال اخر واذا نظرت اليك من ملك
 والعهد ورك رادى لعمري وصف نفسه بكونه ناظرا الى الملك حال ما كان الحوا
 بينهما وذلك لاحتمال الروية فعلمنا ان المراد هو النظر **السادس** قال البيت
 وجوه بكم ايل الحجاز على النوى الى ملك زان المغارب ناظره اثبت ان
 ما ليل الحجاز ينظرون الى ملك الحجاز وذلك لاحتمال الروية فاحتمل النظر
السابع قال اخر ويوم بذي قار ايت وجوههم الى الموت من وقع السيوف ناظرا

يلا

والمراد به الانتظار لان الموت لا خلاف في انه لا يرى لاقت ال مراد من الموت
الرجل الغثال كما في قول **الشاعر** اني انا الموت لانا نقول لا مثل التسمية
القائل الموت مجاز فلا يصار اليه الا عند الضرورة **الثامن قول الشيخ** في صفة
عين ممدوحة **م** على التي لا زال الدهر ناظرة **م** الى المعلى ولا وارو في كتب
فقوله ناظرة الى المعلى كونها طالبة للعلى ومتوقعة له لاقت ال قد استمر
من اهل اللغة انهم قالوا النظر اذا لم يكن مقرونا بحرف الى فاذا لم ينظر فقال
نظرته اي استطوته **م** اذا كان مقرونا بحرف الى فانه ليس المراد انتظار لانا نقول
لما حصل التعارض بين **م** لا يلبس بين قولكم فلا بد من التوفيق وطريقه ان قولهم
في الانتظار نظره تغير صله فانما ذلك الانتظار لمجي الى انسان نفسه **م** اذا
كان مستظرا لوجهه ومعونه فقد يقال فيه نظرت اليه كقول الرجل لا نظرك
الى الله ثم اليك **واعلم** اننا بينا في علم اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين
الاشتراك والمجاز فالجواز اولي والمظهر ان النظر المقرون بحرف الى انما يستعمل في
الانتظار لان الانتظار يوجب نظرا العين فاطلق لفظ المسبب على السبب صح
المعنى الى هذا لئلا للاشتراك واذا عرفت هذه المقدمة فلنرجع الى الاستدلال
بالاية **فنقول** النظر المقرون بحرف الى اما ان يكون عبارة عن الروية او
عن تقليب الحقيقة ويجب ان يكون حقيقة في غير صاهاد فالاشراف ان كان عبارة
عن الروية فقل حصل الغرض وان كان عبارة عن تقليب الحقيقة الى جهة المرئ
فنقول بعد اجراءه على ظاهره فيجب صرفه الى المجاز وذلك هو الروية لان

تقليب الحقيقة مستلزم للروية ظاهرا ولان المقصود من تقليب الحقيقة انها هو
الروية واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على الروية **فان قيل** لا نسلم انه حصل
في هذه الاية لفظ النظر مقرونا بحرف الى وقوله الى رتبها ناظرة فلا نسلم
ان الحما هنا من حروف الجر بل هو وعندنا اسم وسائنه من وجهين **الاول** انه واحد
الاول على ما ذكره البرز هري في كتاب التمهيد **وقال الشاعر** ايض لا يذهب الهوا **الاول**
تقطع رجاء ولا تحوز الى **م** اي لا تحوز نعمة اذا است هذا فنقول قد توافقنا على
ان لفظ ناظرة اذا كان عاريا عن حرف الى فادعنى الانتظار كقوله تعالى فتناظروهم
ببرج المرجس لو ان اذ عرفت هذا فقد دلالة وجوه يومئذ ناضرة نعمة وتها
منظوره **الثاني** ان لفظ الى جاء معنى عند **قال الشاعر** فهل لكم فيما الى قاضي **م**
طسب بما اعجبني النطاسي جدا **م** اي فهل لكم فما عندك اذا است هذا فقد دل
الاية وجوه يومئذ ناضرة عند ربها ثم قال بعد ذلك ناظرة مستظه فقولنا من كنه
خير عن الوجوه والقدس وجوه يومئذ ناظرة عند ربها ومستظه نعمة ربها **م**
سلمنا ان الحاصل في الاية هو النظر المقرون بحرف الى لكن لا نسلم انه يجب
للروية او لتقليب الحقيقة بل بينا انه حقيقة في الانتظار وكذا نقول انه حقيقة
في تقليب الحقيقة الى جهة المرئ وقد عدل حمل على ظاهره فلا بد من المجاز وهما
وجهان **الاول** اضمار المضارع المقدر الى ثواب ربها ناظرة **الثاني** في ان تقليب
الحقيقة الى جهة المرئ انما يكون لطالب الروية ولانه توقع نفعها ايضا من ربيته
فتقليب الحقيقة الى جهة المرئ كما انه يلزمه الروية فكذلك يلزمه توقع المنفعة فلم كان

حمله علی خدا لایقین اولی من جمله علی اللانم الشانخ وهذا التقدير كان المراد هي
 الاستظهار واذ اثبت احتمال هذين الوجهين من المجاز فلم كان المجاز الذي ذهبتم اليه او
 من هذين الوجهين **الجواب** اما حمل لفظ الى على واحد الامر او على معنى عند فهو
 بوجوب حمل قوله ناطرة على الاستظهار وهذا غير جائز لان الاستظهار يلزمه البعد عن
 المطلوب وذلك بوجوب الغم والبشارة بما بوجوب الغم غير لافقة بالحكمة واذ اثبت هذا
 ظهرا انه لا يمكن حمل اللفظ على الاستظهار سوا كان اللفظ خفقه فيه او مجازا واما
 قوله حمل الالية على الامر اذ وجوه يومية ناضرة الى الثواب رتبا فقول هذا مردود عن
 وجهين **الاول** انما ذهبتم اليه بوجوب المضمار في الالية وما ذهبن اليه بوجوب
 المجاز والمجاز غير من المضمار على ما يتناه في اصول الفقه **الثاني** وهو ان النظر الى
 الثواب لا يفيد المرح فلا بد من ضمار زيادة اخرى وهو كون ذلك الثواب حاضرا او
 واصلا وكل ذلك خلاف الاصل والله اعلم **دليل دوم** في بيان محتمل رويته است
 كه موسى عليه السلام رويته خواست انجا كه گفت ريتا رختا نظر اليك واكر رويته محال
 بود كه موسى عليه السلام رويته درخواست كركي و بد آنكه معتزله را برين دليل چهارم
 اعتراض است **اما اعتراض اول** ابو القاسم كجبي گفت تفسير را في انظر اليك است
 كه الهی مرا ایاتی معلوم كردان كه بواسطه آن ابايت ترا بعلم ضروري بشناسم **اعتراض**
دوم ابو علی و ابو هاشم گفتند سوال رويته از برای خود نبود از برای قوم بود چنانكه
 خداوند تعالی حكایت می فرماید از قوم او كه گفتند ان نو من لك حتى نرى الله جهرة پس
 موسى عليه السلام رويته را برای خود خواست برای آن خواست تا درخواست محكم تر بود و مقتضود

او ان بودند تا افزينگار تعالی از آن سوال منع كند تا قوم او ديكران سوال كنند **اعتراض**
سليم ابو الهذيل گفت ان سوال ز برای خود كرد و مقتضود ان بود كه بدليل عقلی امتناع
 رويته خداي تعالی میدادست لكن خواست تا دليل محلي با دليل عقلی را شود باروشن تر
 و كامل تر باشد و كثرت دليل مطابق عقلاست و ان نیست كه خداوند تعالی در كتاب
 كويم خود بسيار دليل بوجبه و عدل و نبوت يا ذر موده است و ابراهيم خليل گفت
 ولكن لطيف قلبي **اعتراض همام** بعضی كفتند روا باشد كه موسى عليه السلام امتناع رويته
 هنوز معلوم نكرده بود پس درخواست رويته را برای ان بودند تا معلوم شود پس كفتند اين
 سخن اگر چه مستبعد است لكن باطل نیست زیرا كه هر صفت از صفات حق تعالی كه شرط
 صحت نبوت بود بايد كه معلوم بيغامير باشد **اما** ان صفت كه معرفت او شرط
 نبوت بود محال بود كه معلوم بخود و با اتفاق معرفت نبوت مشروط نیست معرفت صحت
 رويته و امتناع رويته پس اگر اين صفت معلوم نبود مستبعد نبود **جواب**
 اما سوال كجبي باطلست بد و دليل اما دليل اول است كه موسى عليه السلام
 واسطه اخذای تعالی سخن می گفت پس در بحث گفت كه مراد دليل نهاي كه هستي تو معلوم
 من شود محالست **دليل دوم** است كه موسى گفت انظر اليك و اكر قول كجبي
 حق باشد معنی لز باشد كه انظر اليك و ان تر كذا هو بودني مع دليل **اما سوال**
 ابو علی و ابو هاشم هم باطلست بد و دليل اما دليل اول است كه آن كسانی كه رويته
 میخواهند ما مو من بودند ما كافر اكر مو من بودند قول موسى عليه السلام لا يقول كركي
 پس سوال كردن موسى عليه السلام رويته را هيچ حاجت نبود و اكر كافر بودند و ان قصد

م

ی

نکردی در منع کردن خدای مرد و بیت پس بود و تقدیر این سوال رویت بی فایده بود
دلیل دوم آنست که اگر رویت باطل بودی موسی علیه السلام سوال نکردی همچنانکه
 چون قوم او کنند اجعل لنا الهاکا هم الهة موسی بن سوال نکردی که ایشانرا منع کردی
 گفت آنکه قوم بجهان **سوال** ابوالهذیل هم باطلست زیرا علم ان بود که محتمل
 نقیض نبود البته زیرا که هر چه محتمل نقیض بود ظن بود و علم نبود و چون محتمل نقیض
 نبود قابل شدت و ضعف نبود پس نتوان گفت که مقصود ازین سوال اکثر دلیل بود یا
 علم قوی تر شود **سوال چهارم** هم باطلست زیرا که اجماع امتست که علم بغایران
 بذات و صفات خداوند تعالی کمتر نیست از علم احادیث پس اگر حق آنست که رویت
 محالست و احادیث معتزله این مسئله می دانند و موسی علیه السلام ندانست پس لازم است که علم
 احادیث معتزله بذات و صفات خداوند تعالی از علم موسی کاملاً کمتر بود و این محالست
 پس معلوم شد که این سوال باطلست والله اعلم **دلیل سیم** آنست که رویت
 معلق است بر شرطی جایز و هر چه معلق باشد بر شرطی جایز باید که جایز بود پس لازم
 است که رویت جایز بود **بیان پنج** رویت معلق است بر شرطی جایز آنست که رویت
 معلق است بر استقرار کوه در بزم آنست که فان استقرار مکانه فسوف ترائی واستقرار
 کوه جایز نیست پس در سنت شد که رویت معلق است بر شرطی جایز و اما **انج** گفتیم که
 هر چه معلق بود بر شرطی جایز باید که او هم جایز بود آنست که هر چه جایز بود از
 فرض وقوع او هیچ محال لازم نیاید پس ما فرض کنیم که از شرط جایز واقع شد پس اگر
 جزا محال بود پس شرط واقع شده باشد و جزا واقع نشده باشد پس تعلیق این خبر بوقوع

از شرط هر دو رخ شود و این محالست و چون این قسم روا نیست لازم است که جزا هم جایز
 باشد پس پس سخن این شوم و گویم که شرط وقوع رویت جایز است و چون شرط جایز
 بود باید که جزا هم جایز بود پس لازم است که رویت جایز بود **کتاب** این کتب را نسلم
 که رویت معلق است بر شرطی جایز و **بی** این سوال آنست که انج باری تعالی
 از شرط رویت کرد یا استقرار جیل بود در حال حرکت یا استقرار جیل بود کف کان
 اگر شرط استقرار جیل بود در حال حرکت آن محال باشد زیرا که حرکت در حال سکون محال بود
 بر فرض است شد که شرط محالست پس جواز مشروط لازم نیاید و اگر شرط استقرار جیل بود
 کف کان بر جیل یا استقرار حاصل شد پس بایستی که رویت حاصل شده بودی و با اتفاق
 حاصل نشد پس معلوم شد که این قسم باطلست و حق قسم نخستین است **جواب**
 گویم شرط رویت استقرار جیل بود در حال که متحرک بود لکن اعتبار حال جیل در انطال
 بر دو قسم است یکی اعتبار حال الجیل من حیث هو جیل مع قطع النظر عن جمیع القیود
 الزایة علی هذا الاعتبار **والثانی** اعتبار حال الجیل من حیث انه موصوف بالخیر
 فان اخذناه بالا اعتبار الاول کان الاستقرار علیه ممکن لان کونه جاهتة قابلة
 للسکون امر باق و اقامت الحركة به اولم یقم و ان اخذناه بالا اعتبار الثانی
 کان الاستقرار علیه محال لان حصول السکون مع الحركة محال و اذا ثبت هذا فقول
 الذکر و فی الایة موال اعتبار الاول لانه قال فان استقرار مکانه اضا ف الاستقرار
 الیه من حیث انه هو لا من حیث انه متحرک فان ذلك ممکن فثبت ان الشرط ممکن و لازم
 من مکانه امکان الرویة التي هی الجزا والله اعلم **ام** معتزله **شهاد**

د

که

ر

ایشان را در این کتاب رویت بعضی عقاید است و بعضی جمعی است شبهات
عقلی چهارست **ششم** **ششم** بنا بر مقدمه است و آنست که
است که چون شاهد هشت شرط حاضر بود رویت واجب الحصول باشد
شرط نخستین سلامت حاسه است **شرط دوم** آنکه این چیز جایز از رویه بود
سیم آنکه در غایت قریب بود **شرط چهارم** آنکه در غایت بعد بود **شرط پنجم** آنکه
مرئی در مقابل بود یا در حکم مقابل **شرط ششم** آنکه در غایت کوی بود
هفتم آنکه لطیف بود **شرط هشتم** آنکه در میان هیچ حجاب نبود **دلیل**
بر آنکه عند حصول هذه الامور الثمانية رویت واجب بود است که اگر روا بود که
مع هذه الشرايط امری حاصل نشود پس روا باشد که در پیش چشم ما کوهها و دریا
بود و ما اثرانیه بینیم و رعد های سخت بود و ما اثرانشنوم و معلومت که
مخبر این سخن مودی باشد بجهالات و چون از این مقدمه درست شد که
باری تعالی جایز از رویه بود شرط حصول رویه او جز در وجین نبود یکی سلامت
حاسه دوم کونه بحيث مجوز رویت **ام** از شش شرط دیگر محال باشد
او زیرا که عدم بعد و قرب و مجاب و صغر و لطافت و حصول مقابل از حق
جسم ممکن نبود و خدای تعالی جسم نیست پس درست شد که لو روی خاکا
الموجب حصول رویت الامم و هذا من الامرین اعنی صفة الحاسة و کونه تعالی
بحيث یصح ان یرى و این هر دو معنی از ساعت حاصل است پس باینکه که رویت
او این ساعت حاصل بودی و چون نیست معلوم شد که عدم حصول رویت از

برای آنست که او مستحیال از رویه است **ششم** **دوم** است که هر
مرئی بود یا در مقابل بود یا در حکم مقابل **ام** این در مقابل بود از خود
معلومست و **ام** این در حکم مقابل بود از درسه صورتست **اول**
است که ما عرض می بینیم و عرض در مقابل جسم نبود لکن چون از عرض قائم بود
عینی که از جسم در مقابله شد بود از عرض در حکم مقابل بود **اما دوم** است
که اثر انعکاس شعاع کویند چنانکه از روی خود در اینیه می بینیم و روی در مقابل
روی ماینست لکن سبب این رویت آنست که شعاع از چشم بر روی آنیه افتد آنکه
از روی آنیه باز گردد بر روی ما باز آید پس روی ما باین طریق در حکم مقابل باشد
و هم باین سبب ما بر سر خود در اینیه توانیم دیدن **سیم** است که اثر از این
شعاع کویند و در کتب مناظره شرح از گفته اند و این امر یکی اگر می مقابل بود
لکن در حکم مقابل بود و چون این مقدمه معلوم شد معتزله گفتند که مایه همه
عقلی دانیم که هر چه نه در مقابل بود و نه در حکم مقابل او را توان دیدن
و چون مقابل و حکم مقابل از صفات اجسام است باید که رویت خدای تعالی
محال باشد **ششم** **سیم** است که هر چه دیده شود باید که صورت
او در چشم منطبع شود و چنانکه صورت روی در اینیه منطبع شود و هر که را صورت
بود او جسم بود و چون خداوند تعالی جسم نبود او را صورت نبود پس دیدن
محال باشد **ششم** **چهارم** است که هر چه مرئی بود او را لونی و
شکلی و جهتی بود و چون این همه در حق خدای محالست باید که رویت او محال

باشد **جواب** از شش بخشین از دو وجه است **اما** **اول** آنست که لا نسلم که چون از هشت شرط جمع شود ادراک واجب باشد و اما برین دو دلیل قاطع است **اما** **دلیل اول** آنست که ما جسم بزرگ از دور کوکل بینیم پس ما اگر همه اجزای او می بینیم باید که او را بزرگ بینیم و اگر همه اجزای او را از اجزای او نه بینیم پس باید که از وی البته هیچ نه بینیم و اگر بعضی اجزای او می بینیم و بعضی نمی بینیم مانند هشت شرط نیست یا از اجزای او می بینیم و آن اجزای که نمی بینیم همه برابرست با آنست که ما اگر بعضی خال نکرم او را بینیم و واجب نبود **اما** **دلیل دوم** آنست که ما اگر بعضی خال نکرم او را بینیم و معلومست که کفی خال عبارتست از مجموع فرها را نبوده که ادراک هر یک از آن فرها مشروط باشد با ادراک از دیگر و الا دور لازم آید و چون ادراک هر یک از آن فرها موقوف نبود بر ادراک از دیگر درها پس هر یک از آن فرها در حال تنهایی جایز الرؤیه باشند و معلومست که ما بزرگترین آن فرها در حال تنهایی می بینیم پس معلوم شد که عند حصول هذه الشرائط ادراک واجب الحصول نبود **اتمام دوم** در جواب آنست که کریمیم که در شاهد ادراک واجب الحصول نبود عند حصول هذه الشرائط جبرایب که در غاب مجتنب باشد زیرا که ادراک شاهد بخلاف ادراک غایب است و المخلفات لا یجوز استواء فی الحكم فلا یلزم من كون الادراک واجبا فی الشاهد عند حصول هذه الشرائط کونه واجبا فی الغایب و مما یدل علیه لزوم الادراک فی الشاهد مشروط بالشرائط الستة و الغایب

لغیر الغایب

نقطع مانده لا یکن اعتبارها فکذا لا یمتنع ان يكون الادراک فی الشاهد واجب الحصول فی الغایب لا یکن واجبا و هذا سوال لا یجوز له **اتمام دوم** در جواب است **اما** **جواب اول** آنست که محل خلاف آنست که موجود منزله از جهت را توان دید یا نه شما می گوید که رویت چنین موجود حاین نیست و سخن شما درین مقدمه دو نوع بود یکی آنکه گوید بیدیه عقل می دانیم که رویت این چنین چیز محالست **دوم** آنکه بروی دلیل گوید **اما** دعوی بیدیه کردن باطلست چنانکه در مقدمه این مسئله بیان کرده ایم و ایضا اگر بیدیه می است پس دلیل کفایت بروی روا نبود پس معلوم شد که شما را در بیان این قضیه که هر چه در جهت بود مرئی نبود دلیل می باید کفایت و آنچه می گوید که هر چه مرئی باشد در مقابله رایی بود مثل آن قضیه است در ظهور و خفا بر آن مقابله آن نبود که در جهت باشد سر روی رایی بر جا مسئله بدین باز آید که دلیل بر آنکه هر چه در جهت نبود مرئی نبود آنست که هر چه مرئی بود باید که در جهت بود و منطقیان این قضیه دوم را گویند که عکس تقیض این قضیه نخستین است و هیچ تفاوت نیست میان این دو قضیه نه در ظاهر و نه در خفا پس معلوم شد که آنچه معتزله بروی اعتقاد کرده اند نزدیکست بدانچه اعادت دعوی بود و چون چنین بود این سخن در غایت فساد بود **اتمام جواب دوم** آنست که کریمیم که مقابله در شاهد شرطست جبرایب و انبوه که در غایت شرط نباشد و بقدر آن جواب هم بر آن قانونست که در جواب ششمت

صل

د

و چون با دیده مایشا پس از این است اقصا آن کند که هر کس که خداوند تعالی با او سخن
گویند او را بیند و چون از این در است شدن باید که آنکس که با وی سخن گویند بیند
زیرا که با جمیع این فرق معتبر نیست **شبهت چهارم** است که حق تعالی از رتبت
یا تذکره الهی که در خواستش از تعظیم کرد و از در سه است **این اول** آنجا
که فرمود و قال للذين لم يرجعوا اليه الا ان يقرعوا في الصدور انهم لم يرجعوا اليه الا ان يقرعوا في الصدور
استكبروا في انفسهم و عتوا و اغتوا كبرا **دوم** آنجا که فرمود و اذ قلتم يا موسى ان
نؤمن لك حتى ترى الله جهرة فخذكم الصاعقة و انتم تنظرون **سیم** آنجا که فرمود
يا اهل الكتاب ان تنزلوا عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اليك فقلوا
اننا لله جهرة فخذكم الصاعقة فظلمهم اينست مجموع شبهات حق تعالی درین
والله اعلم **اما جواب اول** **از شبهت نخستين از وجود است** **و اما اول**
است که لاشك که ادراک رویت باشد بلکه ادراک هر دسین باشد چنانکه
گویند اهل الظلام چون بالغ شود و ادراک الثمرة چون رسیده شود و خداى
تعالی می فرماید قال اصحاب موسى انما لم يكونوا يحسنون لغيرهم و فرعون و اخوانه
رسید پس هرگاه که کسی چیزی بیند که او را اطراف و نمایات و جواب باشد هم
چنان باشد که درین محیط شدی و پس از آنکه گویند و این معنی در حق یاری
تعالی محالست زیرا که او منزله است از آنکه او را اطراف و نمایات بود که هم اهل
حق یاری تعالی محال باشد لکن لازم نیاید که رویت محال بود زیرا که اهل رویت
است و از حق خاص و عام لازم نیاید و این هم چنانست که علم هست و لطافت

پس هم چنین رویت هست و احاطت نه **دوم** است که حق تعالی
ابصار او را در نیاید و این حق است لکن چرا گفتی که مبصران او را در نیاند زیرا که
بصر صفت بود و مبصر ذات و صفت بینند بود ذات بینند بود اگر **سپاس**
گویند مراد از ابصار مبصر اند که هم پس لازم اند که این فرمود که و هو يدرك
الابصار مراد از آن باشد که و هو يدرك الابصار بین و خداوند تعالی مبصر است پس
لازم آید که خود را می بیند پس صحت رویت درست شد **و اما سیم**
لفظ ابصار لفظ جمع است و الف و لام در وی رفته و پس چنین باشد و
عموم باشد چنانکه اگر کسی گویند که ابصار موجب بود که همه مبصران
او را به بینند و لا بد که ابصار و قبض بد که ابصار است چون بد که
الابصار موجب عموم ابصار است در حق همه مبصران لا بد که ابصار را باید
که موجب سلب ان عموم باشد یعنی مبصران او را نه بینند و بزرگ این
حق است زیرا که اگر ان نه بینند و چون ان نه بینند همه مبصران ندیده باشند
پس حاصل سخن آنست که مفهوم این عموم است و خصم می ندانند که مفهوم است
عموم سلب است و فرق میان سلب عموم و میان عموم سلب سخت ظاهر است **جواب**
چهارم اگر مسلم داریم که این موجب عموم سلب است لکن از این علم است و این
این که وجود یومین فاضله الی رتبه ناطقه حاصل است و خاص و عام مقدم
بود که محاله اما **شبهت پنجم** **دوم** که گفت چون خدا را که در حق باشد شوقها افواج
باشد **جواب** از دو وجه است **و اما اول** است که گفته که ثبوت ادراک

جب

شد

سلب

تقصیر است لکن اهل ک غیر رویت است زیرا که اقصای احاطت کند و این
 بخدا ای محال است **اما** چرا گفتی که رویت نقص باشد **وجه دوم** است که
 اگر رویت محال بودی نادیده از مدح نبودی زیرا که رویت معدوم محال است
 و معدوم را در هیچ مدح نیست و رویت طعوم و اصوات و جهل و کفر
 محال است نزدیک خصم و در آن هیچ مدح نیست این عرض را ببل که انگاه باشد که
 او را بتوان دید و او قادر باشد بر آن چشمها را از دیدن محجوب کند و برین نقل
 این است دلیل ما شود در صحت رویت **اما شبهت دوم** و از قسمل است نقوله
 تعالی این ترا نمی جوایب از وی است که لا نسلم که کلمه لن موجب بدست
 بدلیل قوله تعالی و لن تمهونه ابد مع انهم یتمنونه فی الآخرة **و اما شبهت سیم**
 و از قسمل است بقوله تعالی و ما کان لشران کلمه الله الا وحیا **جواب** از وی
 است که چرا و این بود که در آن وقت که خدای تعالی باینده سخن گوید بنده خدای
 رانه بیند و لازم نیست که هر چه وحی باشد سخن گفتن یا بیجا مبر باشد بلکه چون
 سخن خداوند تعالی نه واسطه بود و وحی باشد خواه سخن یا سماع بر بود و خواه با
 غیر یا غیر **اما شبهت چهارم و جواب** است که استعظام از برای
 لزوم که ایشان خواست رویت که کردند بر سبیل تعنت نه بر سبیل تواضع کرد
و دلیل بر این است که خداوند تعالی از ایشان حکایت نمود و قال الذین
 لم یجروا لقائنا لولا انزل علینا الملائکه او بری رنا و ما نفاق فز و فرستادن ملائکه از
 محال است نیست مع هذا افزونگی از درخواست کردن را استعظام که در بین معلوم

مدح

که استعظام نه از برای آن بود که مطلوب محال بود بل که از برای آن بود که آن
 درخواست بر سبیل تعنت بود و الله اعلم **الحسرون** **بیان از معرفت که ذات الله تعالی هر چه ممکن است تمام**
 بدانکه این مسئله مرتب است بر دو مرتبه مرتبه اول است که معرفت آن
 ذات مخصوصه بتمامت این ساعت حاصل هست یا نه مرتبه دوم است که اگر
 چنان معرفت این ساعت حاصل نیست لکن ممکن هست که از معرفت حاصل شود فظ
 یا نه **اما مرتبه نخستین** و از آن است که معرفت که امروز حاصل هست یا نه
 بیشتر از آن تحقیق آن بر آنند که حاصل نیست و برین بر همین بسیار است **برها**
اول است که اینج امروز معلوم ما است با وجود است با صفات سلبی اصفاء
 اضافی و از معرفت این هر سه قسم معرفت ذات مخصوصه حاصل نشود پس
 معلوم شد که که از ذات امروز حاصل نیست **اما اینج** کفیم که معلوم ما امروز
 با وجود است با صفات سلبی اصفاء اضافی و بیشتر از این معلوم نیست ظاهر است
 حکم استقرا از برای معلوم بدانیم که موجودی هست واجب الوجود هستی
 معلوم باشد و موجب وجود را معنی است که قول عدم نیست و سستی از قابلیت
 امری علی محال است و چون کوی قد است معنی آن باشد که صفت مسبقیت بعدم
 نیست و اگر نه اشارت باشد بدوام آن وجود دل ز **و چون** کوی باقی است
 معنی آن باشد که ملحق بعدم نیست و این عدم باشد و اگر نه اشارت باشد بدوام
 از وجود دل ز **و چون** کوی واحد است معنی آن باشد که ذات خود مرکب

را
ن

م

نیست از اجزا و ابعاض آنکه او را مثل نیست و ضد و ند نیست و این عدم بود
 و چون گوی منزه است از مکان و تغییر معنی آن باشد که او در مکان نیست و او
 متغیر نیست و این همه اشارت باشد بعدم مکان و عدم تغییر پس این نوع از
 صفات همه اشارت باشد بعدم چیزها **و اینج** گوی قادر است مراد است که
 صاده شدن فعل از وی بر سبیل محتمل است **و اینج** گوی عالم است یعنی موصوفست
 بصفتی که سبب انصاف افعال و محکم و متقن تواند بود و همچنین در ابدات
 و سمع و بصر و کلام پس معلوم شد که هر چه معلوم خالق است یا سلوبست
 یا اضافات یا هستی و این هر سه عین ذات مخصوصه او نیست زیرا که بلب
 چیزی علم آن چیز باشد و عدم چیزی عین وجود چیزی دیگر نبود **و اما صفا**
تفاوتی یعنی ذات که نفس ذات نبود **اما هستی** هم نفس ذات نیست زیرا که هستی
 صفتی است مشترک فیه بین الواجب و المکنی و خصوصیت ذات واجب مشترک فیه
 نیست پس معلوم شد که اینج معلوم خلقست امروز جزیره قسم نیست و
 معلوم شد که این هر سه قسم عین ذات مخصوصه او نیست پس از آنکه عین
 ذات مخصوصه او معلوم خلق نبود **برهان دوم** آنست که تصدیق فرع
 تصور است زیرا که ما ندانی که از چیزی چه چیز است نتوانی گفتن که هست یا نیست
 و در عقل ما تصور چیزی آنکه حاصل باشد که از چیزها را بدین جسمها در یافته ایم
 چون تصور الوان و اصوات و طعوم و روائح و حرارت و برودت یا از درون نفس
 خود یافته باشیم چون لم ولذت و فرح و غم و اثال الزکونه خیال صورتی ترکیب کند

این

از این مفردات و هر چه نه چنین بود ما را تصور آن حاصل نیاشد البته و چون این
 معلوم شد که هم حقیقت مخصوصه باری تعالی هیچ حصص و نیافه ایم و از
 درون نفس خود بر سبیل وجدان هم ندانیم و حقیقت او مرکب نیست از این
 ماهیات زیرا که ترکیب بر وی محالست پس باید که تصور آن حقیقت مخصوصه
 در عقلها و ما امروز حاصل نیاشد البته **برهان سیم** آنست که هر چه ما را
 از وی معلومست از موانع شرکت نیست من حیث انه هو و اینست که ما را بعد
 از معرفت این جمله صفات بدلیل و حدایت حاجت آید و اگر اینج معلومست
 از موانع شرکت بودی من حیث هو هو بایستی که ما را بعد از معرفت این صفات
 بدلیل توجید حاجت نیامدکی و هیچ شکی نیست که حقیقه مخصوصه او من حیث
 آنست که لا لواحد لم عین مانع است از شرکت و الذی مانع من احتمال الشریکه من
 حیث هو هو غیر ما هو مانع من احتمال الشریکه من حیث هو هو پس معلوم شد که
 او را از اعتبار که او است معلوم هیچ خلق نیست **شهادت** آنست که می گویند که
 حقیقه مخصوصه او معلومست آنست که تصدیق مسبوق باشد تصور پس
 حکم کردن بر آن حقیقت که او معلوم نیست موجب آن بود که از نخست آن حقیقت
 معلوم باشد و اگر نه این حکم کردن بر وی مستع بودی **جواب** می توانیم
 گفتن که خاصیت مغناطیس آهن کشیدن است پس بر آن خاصیت حکم می کنیم یا آهن
 کشیدن حقیقت آن خاصیت معلوم نیست فلذا اها هنا **اما مرتبه دوم**
برهان سیم و از آنست که گرفته که حقیقت ذات مخصوصه باری تعالی امروز

در هر سه قسم
 است که در این
 کتاب مذکور است

معلوم نیست لکن چون سوادکی بایا ضی چشم بنیم ذات سواد را از آن روی که
 اوست علی التبعین بعلم ضروری می دانم و چون چشم باز کنم حالی دیگر بدید این را
 بران علم ضروری که در وقت چشم بر هم نهادن حاصل بود و این حالت دوم در وقت
 می گویم و این رویت هر آینه نوعی دیگر است از آن انکشاف بخلاف آن علم ضروری و
 چون این هر دو مرتبه در شاهد معلوم شد گویم این دو مرتبه عقل بشر را نسبت
 حقیقت مخصوصه واجب الوجود رواهست بانه **اعت** مرتبه نخستین
 است که حقیقت مخصوصه او من حیث اتمثالک لکالات المعینه معلوم عقل بشر شود
اعت مرتبه دوم است که با آن علم ضروری از حالت زاید که آن را رویت می
 گویم مستفهم گردد و با مجتهدانک از ساعت چشم باز کرده ام و ذات مخصوصه آن لون را
 بعلم ضروری میدانم چشم علی التبعین می بینم انکشافی حاصل شود که ذات مخصوصه
 واجب الوجود را من حیث اتم هو بعلم ضروری دانم و آن حالت دوم را که رویت نام
 بر نهاده ام با آن علم ضروری حاصل باشد در عقل هیچ مانعی نیست از حصول این دو حالت
 و چون بدلیل جمعی رویت حق درست شد هر آینه در وقت رویت آن علم حاصل باشد
 و هیچ حالت بشر را از حصول این حالت کاملتر نتواند بود از آنکه تعالی بفضل علیت
 خود ما را از اهل این کنایه عتبه وجوده **المسئله**
الحادیة فی الغیور فی التوحید صانع عالم یکی است و ما را برین براهین
 بسیار است **برهان اول** است که اگر واجب الوجود دو باشد هر دو در
 وجود متساوی باشند و در تعیین متباین و مابه المساواة غیر مابه الباینه پس هر دو

مربک باشند و این محالست و بقدر این برهان اقصی الغایه در مسئله حدوث
 اجسام شرح داده شده است **برهان دوم** است که اله باید که قادر باشد
 بر آوردن اله تقدیر کنیم و یکی حرکت زید خواهد بود و دوم سکون او خواهد بود
 دو حاصل شود یا مراد هیچ کدام حاصل نشود یا مراد یکی حاصل شود و مراد دوم
 حاصل نشود و روان بود که مراد هر دو حاصل شود و الجمع میان نفی و اثبات حاکم
 باشد و روان بود که هیچ دو حاصل نشود از برای دو دلیل **امادیل اول** است که
 اگر مراد هیچ یک حاصل نشود هر دو عاجز باشند و عاجز خدایی را نشاید **است**
طیلح دوم است که مانع هر یک از فعل قدرت از دوم بود زیرا که از دوم هیچ
 فعل نکند فعل کردن برین یک متع نبود بر معلوم شد که مانع هر یک از فعل کردن فعل
 از دوم باشد و امتناع آنگاه بود که مانع موجود باشد پس اگر هر دو متع شوند از
 فعل کردن باید که فعل هر دو موجود شده باشد تا فعل هر یک مانع باشد از دوم را از
 فعل کردن پس اگر هر دو متع باشند از فعل کردن باید که هر دو فاعل باشند و این
 مودی باشد جمع شدن میان نفی و اثبات و این محالست **و** روان بود که مراد یکی را باید
 و مراد دوم بر نیاید از برای دو دلیل **امادیل اول** است که آن که مراد وی
 حاصل شود خدای و قادر او بود و از دوم که مراد او حاصل نشود عاجز و قاصر بود
 خدایی را نشاید **امادیل دوم** است که محالست که مراد یکی حاصل شود و مراد
 از دوم حاصل نشود زیرا که چون قدرت هر دو را صلاحیت تأثیر حاصلست ممکن
 نیست که گویند یک قدرت از دوم قوی تر بود زیرا که تفاوت در قوت و عدم قوت

انگاه معقول شود که مقدور قابل تفاوت باشد و یک موجود که وحدت و حقیقتی
 باشد قابل تفاوت نبود و چون مقدور قابل تفاوت نبود و چون حسن باشد یک
 قدرت محال بود که قوی تر از دوم باشد و چون این تفاوت محال بود وقوع مراد
 یکی از وقوع مراد از دوم اولیتر نباشد پس معلوم شد که اگر دو اله فرض کرده
 شوند محال بود که وقوع مراد یکی اولیتر باشد از وقوع مراد دوم و چون این سخن
 معلوم شد بسری دلایل باز شوم و گویم اگر دو اله فرض کرده شوند یکی حرکت زید
 خواهد و دوم سکون او خواهد ما مراد هر دو حاصل شوند ما مراد هیچ کدام حاصل
 نشود ما مراد یکی حاصل شود و مراد دوم حاصل نشود لکن هر سه قسم محال است پس
 فرض دو اله کردن محال باشد **کوسایل** کو نیز جارا و نبود که دو اله باشد لکن
 مخالفت میان ایشان محال باشد و چون این هر سه قسم باطل از فرض مخالفت لازم
 می آید و مخالفت حاصل نبود پس هیچ قسم لازم نیاید و آنچه علم گفته اند
 که اگر یکی تنها فرض کنیم ممکن باشد که حرکت زید خواهد و اگر از دوم تنها فرض کنیم
 تواند که سکون زید خواهد و چون این صحت حاصل است در حال انفراد باید که باقی
 باشد در حال اجتماع زیرا که ذات و صفات هر دو قدیم و ازلی اند و هر چه چنین باشد
 زایل نشود پس معلوم شد که از صحت در حال اجتماع باقی باشد و بدانکه این
 حجت قوی نیست زیرا که این ممکن تنها باشد تواند که حرکت افرند و اگر از یک
 تنها باشد تواند که سکون افرند و در حال اجتماع از معنی میسر نیست چون حال
 هر دو قدرت در وقت اجتماع نه چنان ماند که وقت انفراد جارا و نبود که در اراد

ممکنین باشد **سوال دوم** است که اگر ما مسلم می داریم که اینج شاکفته این دلیل
 است بر صحت مخالفت لکن ما را در دو دلیل است بر امتناع مخالفت **دلیل اول** است
 که چون دو اله فرض کرده شود لابد هر دو حکیم باشند و حکیم آن باشد که کار بر او
 مصلحت کند و باید که وجه مصلحت یکی باشد که اگر دو باشد و هر دو بر او باشند
 ترجیح یکی بر دوم ممکن باشد لا محقق و این محال است و چون وجه مصلحت یکی باشد
 و هر دو را این معنی معلوم باشد هر دو مرید از فعل باشند و چون چنین باشد محال
 میان هر دو محال باشد **دلیل دوم** است که این هر دو واقع جز یکی نبوده و هر دو
 ذاتی که واقع الان یکی نیست و از دوم البته واقع نخواهد شد و خلاف معلوم
 محال الوقوع است پس هر دو را معلوم باشد که جوان یکی که معلوم الوقوع است
 ممکن الوقوع نیست و ارادت جز باین تعلق نگیرد پس هر دو محال باشد که مرید غیر از
 یک چیز باشند و برین تقدیر مخالفت میان ایشان محال باشد **سوال سوم** است که آن
 سه قسم که هر سه محال است از صحت مخالفت لازم نیست بل که از وقوع مخالفت لازم
 است پس کوفتم که مخالفت میان هر دو صحیح الوقوع است لکن هر دو صحیح الوقوع
 نبوده لازم نیاید که واقع باشد و چون مخالفت در ارادت واقع نبوده از آن سه قسم صحیح
 لازم نیاید والله اعلم **جواب** دلیل بران که این مخالفت جایز است است که
 ضرر کردیم که اگر این یک بود تنها ارادت حرکت جایز بود و اگر از یک بود تنها ارادت
 سکون جایز باشد و چون چنین باشد باید که در حال اجتماع این صحت باقی باشد و دلیل
اما دلیل اول است که ذات و صفات هر دو ازلی اند و هر چه ازلی باشد زایل نشود

فق

لقت

دلیل دوم است که زوال یکی سبب دوم انکاد معقول بود که میان هر دو ارادت منافاتی باشد و اما از وجود یکی عدم دوم لازم نیاید و منافاة اگر باشد من الجانبین بود پس از سه حال بیرون نبود ما آن هر دو صحت عند الاجتماع باقی بود یا هر دو زایل شود مالم باقی ماند و دوم زایل شود اگر هر دو صحت عند الاجتماع باقی ماند پس صحت مخالفت هرمت شد و اگر هر دو زایل شود یا در محال بود زیرا که علت زوال هر یک حصول لزوم بود و باید که حاصل باشد عند حصول المعلول پس اگر این زایل شود سبب حصول لزوم آن زایل شود سبب حصول این لازم آید که در محال زوال هر دو حصول هر دو حاصل باشد و این محال است و اگر عند الاجتماع یک صحت باقی ماند و دوم زایل شود پس یکی قائم باشد و دوم منقرض و مراد ما حاصل شود و اما **انج معارضه در رد**
بدانکه حال نقد تیر عند الاجتماع ما نفیت کما كانت حاصله عند انفراد **جواب**
است که دلیل ما بر نفی الهیبت چیزی نیست زیرا که می گویم اگر دو اله فرض کرده شود ما حال هر دو قدرت عند الاجتماع همچنان ماند که در محال انفراد بوده است و این محال است یا همچنان نماند و این هم محال است پس خود باید که دو اله نباشد تا از محالات لازم نیاید **اما از سوال** که گفت هر دو اله حکیم باشند پس با جزیک چیزی اختیار نتوانند کرد **جواب** است که گویم فعل موقوف داعی باشد موقوف داعی نباشد اگر موقوف داعی باشد چیر لازم آید چنانکه در مسئله خلق افعال فزیر کرده شود و چون چیر لازم باشد فزیرکاری او موقوف مصلحت نباشد پس از عدم مصلحت عدم فعل لازم نیاید پس سوال لازم زایل شد و اگر موقوف داعی بود از عدم مرجح عدم فعل لازم

هند

ن

ن

بیاید و برین نقد بر سوال هم زایل شد پس معلوم شد که بر همه تقدیرها این سوال ساقط باشد **و اما سوال دیگر** که گفت معلوم الوقوع یکی باشد پس هر دو جز آن خوا **جواب** است که ارادة الوقوع مقدمه علی الوقوع الذی مقدم علی العلم بالوقوع فیمتنع ان يكون العلم بالوقوع سبباً لغير ارادة الوقوع و بالمرزوم لا یقود **و اما سوال** آخرین که گفت این هر سه قسم محال از وقوع مخالفت لازم می آید نه از صحت مخالفت **جواب** است که ما را مقدمه است فتبی وان است که کل کما کان ممکناً لا یلزم من فرض وقوعه محال پس اگر مخالفت ممکن الوقوع باشد باید که از وقوع او هیچ محال لازم نیاید لکن محال لازم می آید پس معلوم شد که اگر فرض دو اله کرده شود مخالفت میان ایشان ممکن باشد ما نباشد و این هر دو قسم محال است پس فرض دو اله کرد باید که محال باشد **برهان سیم** است که اگر دو اله فرض کرده شود هر دو قادر باشند بر جملة ممکنات زیرا که چون صفت قادر می هر دو از لوازم ذات است و نیست ذات هر یک با جملة ممکنات و مقتدرات بر اوست لازم آید که هر یک بر همه مقتدرات و ممکنات قادر باشد که اگر بر بعضی ممکنات قادر باشند و بر بعضی دیگر قادر نباشند از اختصاص هر اینه مضطر باشند بتزجیع مرتجعی وان محال است و چون هرمت شد که هر یک قادر باشند بر جملة ممکنات لازم آید که هر چه مقتدر بر این یک بود بینه مقتدر از دوم هم بود پس لازم آید وقوع مقتدر واحد من قادر من جملة واحده و هی جملة الاحاد و ذلك محال لکن کما کان مقتدر و القادر مع من ذلك القادر الجاده فلو فرضنا ان کلاً واحداً منهما قاضی الجاده فاما ان لا تقع ذلك مقتدر و البته او تقع بهما معاً و بالمرزوم

اولا بواحد منهما والكل محال **اما** انه متنع ان لا تقع المقدور فلان المانع من وقوعه بقدرة هذا وقوعه بقدرة ذاك والمانع من وقوعه بقدرة ذاك وقوعه بقدرة هذا فالواقع وقوعه بقدرة هذا لكانا موثرين في ذلك لا متنازع حاصل وهو وقوعه بقدرة هذا فاذا حصل له متنازع معاوجب حصول المانع من معاينهم ان يكون واقعا بهما معا ويلزم ان يكون واقعا بهما محال امتناع وقوعه بكل واحد منهما فيلزم المتنازع والقياس والاثبات وهذا محال **اما القسم الثاني** وهو وقوعه بهما معا فهذا ايضا محال لان سادس المورثا كان لا مكانه وجوازها والمراد اذا اخذ مع المورثا التام كان اجبا للوقوع وصبر وزنه واجبا منعه عن الاستناد الى شيء اخر فاذن كون الفعل مع هذه القدرة المستقلة منع من استناده الى القدرة الشاسقة وكون الفعل مع القدرة الثانية منع من استناده الى القدرة الاولى فيلزم ان يكون حال وقوعه بهما معا يكون منقطعاً عنهما معا وهو محال **اما القسم الثالث** وهو ان يقع باحدهما دون الآخر فهذا ايضا محال لوجهين احدهما ان كل واحد منهما قادر على جميع المقدورات فلا يكون احدهما اقدر من الثاني واذا كان كذلك امتنع رجحان احدهما على الآخر وثانيهما ان وقوع التفاوت في القدرة على احاد المقدور الواحد محال لما بينا ان التفاوت في القدرة يستدعي مكان وقوع التفاوت في المقدور والشئ الذي يكون واحداً وحدة حقيقة **اما القسم الرابع** وهو ان يكون ذلك الفعل لا بواحد منهما فهو ايضا محال لوجهين احدهما انه يلزم وقوع ذلك الفعل لموثره وهو محال وثانيهما ان وقوعه بهذه القدرة وقوعه بتلك

مع القدرة

القدرة والمانع من وقوعه بتلك وقوعه بهذه فلو وقع لا هذه ولا تلك يلزم وقوع هذه وتلك معا فيلزم اجتماع التقيضين وهو محال فثبت ان القول بوجود الهن نفى الى هذه المحالات فيكون القول به محال والله اعلم **مشهدتهم** استكه ما من من صله عالم حشرات بسيا وشرور بسيا رمي بينهم ويكل فاعلهم خير ومهم شير يربو بدس ويدايد باكي خيتر يوز ودوم شير **جواب** اكر خيتر قادر نيست برضع كودن شير را زان شيرش خدای با نشايد واكر قادرست ومنع من كذا ومهم شير يربو كذا لا راضى بانضال المشر شير بر بس معلوم شد كه اين سخن ساقط است والله اعلم **المسئلة الثانية والخمسة في خلق الافعال** بدأ انك عقلك ادرا فعال اختيارى حيوانات دو قول است قول اول انت كه حيوان بايجاد وتكوين اين افعال مستقل نيست واصحاب اين قول چهار گروه اند **اول** ان قوم كه كويند فعل موقوف قدرت وداعي است وجوز هر دو جمع شود مجموع هر دو على باشند موجه مر وجود ان فعل را و اين قول جمله فلاسفه است وقول **ابو الحسين الهيكلى** ان معتزله واواكرجه بقا امر دعوى غلو كند لا اعتزال لكن چون مذهبها وانست كه فعل موقوف دعى است ودرست شده است كم حصول الفعل عند اللاعبة الحاصلة بر سبيل وجوب باشد بس ان عين جبر باشد ومذهب ابو الحسين عيز مذهب جبر باشد و اين قول امام الحرمين است ان اصحابها **وقول دوم** انت كه اثر كنده در وجود فعل مجموع قدرت خدای و قدرت بند است ومي مانند كه مذهب **ابو اسحق اسفرينجى** اينست زيرا كل ومي كويند القدرة للحادثه بغير معين **وقول سيم**

است که نماز کردن و نماز نکردن مثلا هر دو از آن جهت که حرکت اند متساوی اند
 لکن از یک نماز است و از دوم نما است پس اینجا از یک حرکت نماز است و این دوم نما
 است صفتی باشد زاید بر ذات حرکت پس گوئیم ذات حرکت واقع است بقدر خدای
 تعالی و اینجا از یک حرکت نماز است و از دوم نما است واقع است بقدر قیله و این قول
 بختیار قاضی ابو بکر با قلالی است **وقول چهارم** است که فعل بنده و جمله صفات
 واقع است بقدرت خدای تعالی و قدرت بنده را هیچ اثر نیست در تکوین و تحصیل
 و این قول اختیار ابو الحسن اشعری است اینست شرح اقوال الزکریانی که گفتند قدرت
 بنده مستقل نیست تکوین فعل خود **اما از قوم** که گویند بنده مستبد و مستقل
 است تکوین و تحصیل فعل خود ایشان جمله معتزله اند و معتزله دو طایفه اند یکی
از قوم که می گویند که مایید به عقل می دانیم که ما موجود و مکون فعل خودیم و این
 قول ابو الحسن البصری است و امر عجیبی است که این قول چگونه جمع توان کرد با آنچه او
 می گویند که فعل موقوف اعمی است که از قبل خدای تعالی حاصل شود **دوم از قوم** که می
 گویند که علم ما بد آنکه ما موجود افعال خودیم علمی استدلالی است اینست تفصیل
 ملا حبیب خلیق در پی سله و در بیان ما بسیار است **برهان اول** است که بنده درین
 که ترجیح فعل کند یا ممکن باشد از ترجیح ترک یا نبود اگر ممکن بود از ترک پس در وقت
 فعل قادر نبود بر ترک و در وقت ترک قادر نبود بر فعل پس بنده نه در فعل مستقل بود نه
 در ترک و اگر در حال فعل قادر باشد بر ترک و هر دو بنسبت با او برابر باشند یا همچنان
 یک طرف بود و طرف موقوف مرتجی باشد یا موقوف مرتجی نباشد اگر موقوف

ک
ب

مرتجی باشد از مرتجی ما از بنده بود یا از خدای یا نه از بنده نه از خدای که از بنده
 باشد از تقسیم نخستین در کیفیت آن ترجیح بازاید و مودی باشد بتسلسل و اگر از خدای
 تعالی بود پس فعل عند حصول کلام مرتجی را ترجیح باشد بر ترک پس گوئیم از همان واحد و جو
 یست با واحد و موجب نرسد آنکه واحد موجب رسد پس چه لازم شد زیرا که نگاه که آن
 مرتجی نبود فعل مستع بود و چون از مرتجی حاصل شد فعل واجب شد و اگر یکد و موجب
 نرسد پس در عقل جایز باشد که آن مرتجی حاصل باشد و وقوع آن فعل و هر چه جایز باشد
 لازم از من فرض و وقوعه محال و لیس فرض کلام مرتجی را در مع الفعل و تارة مع الترتیب مختص
 احد الوقیین بالوقوع و الثانی بعدم الوقوع **اما** آن توقف علی انضمام قید زاید
 البطلان توقف فان توقف باین الموضع از مرتجی تا ما لانه کان بد فی حصول
 المرتجی من انضمام هذا القید الیه و قد فرضنا ما حصل او لا مرتجی تا ما هذا خلف ثم بقید
 التقسیم الاول فی المجموع الحاصل من المرتجی الاول و من هذا القید فان لم یجب حصول الرجحان
 افتقر الی مرتجی آخر و یلزم التسلسل و هو محال و از وجب عادماذ کونه و **اما** آن کان
 مقتضای احد الوقیین بالوقوع لا توقف علی انضمام قید زاید الیه کان حاصل او لا مع
 از نسبت ذلک المرتجی الی وقتی الوقوع و الا الوقوع بالسوئیه لازم رجحان احد طرفی که این
 المتساوی علی الاخر من غیر مرتجی و هو محال **ولما** اگر حد و ثلث مرتجی نه از بنده بود و نه
 از خدای بود پس حد و ثلث چیزی را عن موثر و اداشنه باشند و اگر این چنین باشد یعنی
 صانع لازم ایذا این همه سخن درین قسم است که گویند رجحان طرف فعل بر طرف ترک موقوف
 مرتجی باشد **اما** اگر گویند که آن رجحان موقوف به مرتجی نیست پس لازم ایذا که رجحان

یک طرف ممکن متساوی بر دیگر طرف واقع بود لا محاله و اگر این روا باشد ممکن
 مستغنی بود از موثر و نفی صانع لازم آید و چون این سخنها معلوم شد پس بحث
 باز کردیم و گویم بنده در وصف فعل کردن اگر قادر نیست بر ترک جبر لازم شد و اگر
 قادر است بر ترک رجحان فعل بر ترک موقوف مرجح است هم جبر لازم است و اگر قادر
 بر فعل و ترک و رجحان یک طرف بر دوم موقوف مرجح نیست پس حدوث کلا عرض محارث
 و رجحان لا عن مرجح لازم آید و این موثری باشد بنفی صانع و چون این باطلست
 یکی از آن دو قسم پیشین باشد و این مطلوبی است اگر **سایب** **کود** انچه دلش
 لغز بر کودکی در غایب بر تو لازم است پس باید که باری تعالی علت موجب باشد و
 قاعلی مختار بود **جواب** است که فوق است میان شاهد و غایب زیرا که
 فعل اختیار و موقوف ارادت و اختیار است هم در شاهد و هم در غایب و این
 اختیار و ارادت کافی است در رجحان یک طرف بر دوم طرف لکن اختیار و ارادت
 ماحضت است پس هر نه این اختیار و ارادت را مرجح دیگر باید و الا محدث واقع
 باشد در محدث و این نفی صانع باشد **اختیار و ارادت خدای تعالی**
 محدث نیست پس مستغنی باشد از موثر دیگر و مرجح دیگر و این فرق که ما گفتیم
 فوق ظاهر است **برهان دوم** اگر بنده موجد فعل خود باشد لازم آید که عالم
 باشد تفصیل افعال خود لکن از علم حاصل نیست پس باید که موجد فعل خود باشد
انتباهات آنکه اگر موجد فعل خود باشد باید که عالم بود تفصیل افعال خود
 است که وقوع آن فعل بر آن مقدار و کمتر از آن بیشتر از آن هر سه در عقل و است

می

پس چنانچه فعل اختیاری بود و رجحان از قدرت بر نیاید و تلفظ تخصیص مخصوص مختار
 مشروط بود به علم زیرا که آنکس که قصد کند بر انجام فعل کند و یا زده کند و نه
 نکند باید باشد که داند که قصد کند و پیش نکرده است پس درست شد که اگر
 از فعلها با مجاد بنده بودی تفصیل از معلوم بودی **انتباهات** آنکه این تفصیل
 معلوم بنده نیست از وجوه است **وجه اول** است که خفته و ساهی و مضی
 علیه از یک بهای و دیگر بهای و جسد و او را از ملک و کیفیت از فعلها بهای خبر
 نبود **وجه دوم** است که اثبات جوهر فرد حق است و چون چنین باشد تفاوت
 میان حرکت بی طول و سرعت از برای محال سکنا تبا شد و ما هر سه اثبات جوهر
 فرد برین هر دو عقیده بر هائی قطع بگویم و بیشتری از معتزله درین هر دو
 مقدمه با ما موافق اند و چون این درست شد گویم آنکس که حرکت بطبیعی کند هر
 که خاطر او نکند که در کدام چیز حرکت می کند و از کدام چیز سکون می کند و اعداد
 حرکت چند است و اعداد سکنا چند است پس معلوم شد که بنده عالم نیست تفصیل
 احوال خود **وجه سوم** است که ابو علی و او هاشم می برانند که چون جسم حرکت
 کند سه چیز حاصلست ذات جسم و متحرکی او و حرکت او و این معنی است که علت
 متحرکی است و می گویند نایب قدرت البته در آن متحرک نیست بل در آن معنی است که
 علت متحرکی است پس گویم بیشتری از عقلا خود از آن معنی که معتزله می گویند که
 واقع بقدر حادثه اوست هیچ خبر ندارند و تصور آن هرگز خاطر ایشان نیفتد
 باشد پس معلوم شد که تفصیل افعال بنده معلوم نیست **وجه چهارم** است که

صیل

مردی انگشت خود بخوبی اند و انگشت مرکبست از اجزا و بهر یک جزو حرکت قایل
 باشد پس اگر موجدان همه حرکات او بودی و از موجد را علم تفصیل از دست
 بایستی که این کسی که انگشت خود بخوبی اند عالم باشد بدایع اجزای انگشت و هر
 جزوی چند جبر قطع کرده است و چون این صبح معلوم نیست پیدا شده که علم
 تفصیل صبح حاصل نیست البته و چون این سخن روشن شد پس بر آن باز شویم و
 گویم در هست شدن که اگر بنده موجد فعل خود باشد عالم باشد مفاصل فعل
 خود و در هست شدن که عالم نیست بتفصیل فعل خود پس باید که موجد فعل خود
 بنود **برهان سیم** است که ذات باری تعالی نفس ذات مستلزم صفت
 قابلیت است و نسبت ذات و با همه ممکنات برابر است پس باید که بر همه ممکنات
 قادر باشد پس باید که قادر بود بر مقرر بنده و چون چنین باشد مقرر بنده یا هر
 دو قدرت واقع شود یا بهر دو واقع نشود یا یکی واقع شود و دیگری واقع نشود
 قسم باطلست چنانکه در مسئله و حدیثت بیان کردیم پس بنده موجد فعل خود
برهان چهارم است که اگر باری تعالی حرکت جسمی خواهد و بنده ساکن
 از جسم یا مراد هر دو حاصل شود یا مراد هیچ یک حاصل نشود یا مراد یکی حاصل شود
 و مراد هر دو حاصل نشود و این هر سه قسم باطل است چنانکه در مسئله و حدیثت
 تقریر کردیم پس فرض قدرت بنده را ایجاد باید که محال باشد اگر **باید که قدرت**
 خداوند تعالی کاملتر است پس او تاثیر کردن و لیترا باشد **جواب** گویم که
 و حدیثت در هست کردیم که هر چیزی که او یکی باشد به حقیقت در وجود و علم او تفاوت

و قوت و ضعف معقول بنود زیر ال از چیز بنود مانده بود اما اگر بنود از بعضی
 وجود و بنود از وجود دیگر پس امر یک بود و ما معنی هر فرد حقیقی فرض کرده ایم
 و چون در هست شدن که یکی حقیقی قابل تفاوت باشد تا بیشتر شود و یکی باید که قابل
 تفاوت بنود و چون از در هست شدن گویم اگر قدرت بنده را صلاحیت تا بیشتر شدن
 قدرت خدای را صلاحیت تا بیشتر بودن محال باشد که قدرت خدای تعالی تا بیشتر کردن
 در آنکه مقدور که باشد در الحقیقه قوی تر باشد از قدرت بنده یکی را بود که
 قدرت خدای تعالی متعلق باشد به چیزهای دیگر و قدرت بنده متعلق بنود چیزهای
 دیگر اما نسبت آن را مقدور تفاوت محال است و چون تفاوت محال بود توان
 گفت که قدرت خدای تعالی تا بیشتر کردن و لیتراست و با خدا توفیق **است**
شبهت معتزله است که اگر بنده بفعل ایجاد مستقل بنودی امر و نهی
 و ملح و ذم و ثواب و عقاب جایز بنودی و ایشان این سخن را محال است شرح دهند
 و جمله آیات قرآن که در مدعی یا مدعی یا امری یا نهی یا عقابی یا توانی باشند
 با استشهاد دارند و حاصل از همه بدین یک حرفی است که ما شرح دادیم **جواب**
 است که این اشکال را شایسته است از مستان شش وجه **وجه اول** است که علم بعلم
 ایمان منافق وجود امان شدن زیر ال همچنانکه در عقل نیکو که حرکت و ساکن وجود و
 علم جمع شوند در عقل نیکو که علم بعلم امان و وجود امان جمع شود زیر ال علم
 بعلم امان انکاء علم بود که ایمان معدوم بود پس اگر ایمان موجود بود علم و علم
 وجود جمع شده باشند و این محال است پس همچنانکه جمع کردن میان حرکت و ساکن محال
 است

و ما مقدر جمع کردن میان وجود ایمان و میان علم بعدم ایمان محالست و چون این
 درست شد گویم چه نیازی تعالی از ازل تا ابد عالم بود بعدم ایمان یا بوجمل و
 اذالت و اعلام از علم محالست پس بوجمل را گفت که ایمان سیار تکلیف کردن باشد
 جمع کردن میان وجود و عدم پس اگر خصم ما را در مسئله خلاق افعال تکلیف و لایطاق
 الزام کرد در مسئله علم این معنی بروی لازمست و اگر جمله عقلا خواهند ماری
 اشکال حسالی گویند نتوانند مگر مذهب مشام بن الحکم الزام کنند و گویند قبایل
 و قوای الهی و نه وجود از شیام معلوم خدای بودند عدم از شیام معلوم خدای
 بودند لکن مشتری معتزله اقرار می کنند که این کفرست پس ایشانرا از این اشکال هرجا
 ممکن نبود **اما وجه دوم** است که خدای تعالی خبر داده است که از الذین کفروا سوا
 علیهم اندر تمام ام لم تقدیم بر یومنون پس اگر ایمان را ندانند خبر دروغ شود و
 دروغ شدن خبر خدای محال باشد و هر چه مودی باشد محال هم محال بود پس ایمان
 آوردن و محال باشد و با این همه و ارامی گویند ایمان بسیار **وجه سیم** است که
 این بکار از ابوهی خبر داده که او هرگز ایمان نخواهد آورد پس او را تکلیف کرد ایمان
 آوردن و از جمله ایمان است که تصدیق خدای گفته هر چه خبر داده است و آن
 جمله خبرهای که خبر داده است است که هرگز ابوهی ایمان نخواهد آورد پس
 ابوهی مکلف باشد ناسخ ایمان آورد که هرگز ایمان نخواهد آورد پس این تکلیف باشد
 جمع ضدین **اما وجه چهارم** است که تکلیف کردن فعل لازم باشد که داعی
 فعل داعی زل هر دو برابر باشند و از وقت که یک داعی بر دوم راجع باشد اگر

جب

ق

باشد

ین

وقت است و با شنیدن تکلیف مکلف محال بود زیرا که فعل کردن عبارتست از ترجیح
 وجود فعل بر عدم او پس اگر در حال استوای هر دو داعی مکلف باشد ترجیح و
 ترجیح نقیض است و با شنیدن مکلف باشد جمع کردن میان دو نقیض و آن محال باشد
 و اگر این تکلیف در حال همان باشد ایمانی کردیم چون یکی بر دوم راجع باشد راجع و
 باشد و هر جرح متمنع پس اگر تکلیف بر راجع کرده شود با شنیدن تکلیف باشد
 مانع چیزی که واجب الوقوع بود و درین تکلیف هیچ فایده نبود و اگر تکلیف
 مروجی کرده باشد این تکلیف باشد مانع چیزی متمنع الوقوع و این تکلیف لایطاق
 بود اگر **مسئله دوم** در حال استوای هر دو داعی مکلف ترجیح مکلف بر دوم طرف
 ندین حال که حال استوایست بلکه در حال دوم ازین حال **جواب** اگر تکلیف بروی
 متوجه شود در حال استوایست و حال بیرون بود یا چنان باشد که او در حال استوای
 مکلف باشد ترجیح در همین حالت ماکلف باشد ترجیح کردن در حالت دوم ازین
 حالت اگر حق قسم اول است پس او در حال حصول استوای مکلف باشد تحصیل ترجیح هم
 حال بر این تکلیف باشد جمع نقیضین و این تکلیف لایطاق بود و اگر قسم اول است
 پس او در حال استوایست ماکلف نباشد بلکه او را درین حال اعلام کرده باشند که او
 در حال دوم مکلف خواهد بود پس بر تقسیم با حال دوم اند و گویم اگر در حال دوم استوای
 حاصل بود تکلیف کردن ترجیح مکلف لایطاق بود و اگر در حال دوم همان حاصل
 باشد پس این تکلیف بواجب الوقوع بود و متمنع الوقوع و عین اشکال که شرح دادیم
 تمامت مازاد **اما وجه پنجم** است در معارضه که گویم هیچ تصور و کسب نیست

بسیار تصدیق بدیهی مکتوب بود پس هیچ تصدیق البته مکتوب بود **تایید** هیچ
 تصور مکتوب نیست است که آنکه کم قصد اکتساب تصور می خواهد کرد تا تصور
 از چیزی در خاطر او حاضر باشد یا نباشد اگر حاضر باشد اکتساب و محال بود زیرا که
 تحصیل الحاصل محال باشد و اگر حاضر نباشد و خاطر از آن تصور غافل بود و هر کس که
 از چیزی غافل قصد کردن و تحصیل از محال باشد **سایه** کویید حاضر باشد و حق
 در وجه **جواب** کوم از وجه که حاضر باشد غیران وجه بود که حاضر نباشد
 و امتناع کون الشی الواحد معلوما غیر معلوم معاین از آن وجه یکی معلوم باشد
 تمامت و دوم نامعلوم باشد تمامت و اکتساب و در محال بود چنانکه بفرمودم
 پس معلوم شد که هیچ تصور مکتوب بود **و اما بیان** آنکه هیچ تصدیق بدیهی مکتوب
 نبود است که تصدیق بدیهی از تصدیق باشد که مجرد حضور موضوع و محمول در
 ذهن کافی باشد حکم کردن ذهن یا ثبات یکی مردوم را یا سلب کردن یکی از دوم پس
 هرگاه که آن تصور حاصل باشد از تصدیق واجب الحصول بود و چون از آن تصور محال
 نباشد از تصدیق منع الحصول بود و چون از آن تصورات مکتوب نیست لا نقیاضا
 اثباتا و از تصدیقات واجب الوجود است مع تلك التصورات وجودا و عدما بلین
 که این تصدیقات البته مقدر و نبود **اعجابیان** آنکه هیچ تصدیق باید که مکتوب بود
 زیرا که تصدیقات مکتوب هر آنکه تصدیقات بدیهی رسد و اما تسلسل لا و در آن
 اید پس هر آنکه یکی رسد که مکتوب اول بود و موثر در وی تصدیق بدیهی باشد
 پس کوم از جمله بدیهیات کافی باشد در استلزام آن مکتوب اول کافی نبود و ا

نبود که کافی نبود و اما مقصود باشد چیزی دیگر زاید بر آن بدیهیات و هر چه بدیهی
 نبود مکتوب بود پس مکتوب اول مقصود بود تقدیمی مکتوبی دیگر و این محال است پس
 معلوم شد که مجموع آن بدیهیات کافی اند در استلزام آن مکتوب اول و چون چنین
 باشد کوم از استلزام بر سیبیل و جوابی باشد بر سیبیل و جوابی نباشد و این بود که بر
 سیبیل و جوابی نبود زیرا که اگر از استلزام بر سیبیل و جوابی نبود پس و ابا باشد که از بدیهیات
 باشد و از آن تر حاصل نبود و اگر از آن بود تمیز وقت حصول اثر از وقت حصول
 از اثر موقوف مخصوصی باشد پس از مکتوب اول را مکتوبی دیگر بوده باشد و این
 محال است پس معلوم شد که تاثیر آن بدیهیات در حصول مکتوب اول بر سیبیل و جواب
 باشد و هم برین طریق تاثیر مکتوب اول در مکتوب دوم بر سیبیل و جوابی باشد الی
 آخر اما این باب بالغه مابلغت پس در هست شد که تصورات فی طرق الحصول و اما مکتوب
 نیست و چون تصورات حاصل شود تصدیقات بدیهی واجب بود و چون حاصل نباشد
 تصدیقات محال باشد و درست شد که چون تصدیقات بدیهی حاصل باشد تصدیقات
 دیگر که بروی مفرع باشد واجب الحصول باشد و چون نباشد منع الحصول باشد و چون
 از درست شد معلوم شد که هیچ از اقسام تصورات و تصدیقات مقدر و نیست و اما
 می بینیم که امر از است فاعلم انه لا اله الا الله و می گویند اولم نظروا اولم تفکروا
 پس باید که همه تکلیف و لایطاق باشد **اما وجه ششم در معارضه** است که ماموریم مع
 خلقی تعالی پس امر تحصیل معرفت بر ما که متوجه شود با در وقت حصول معرفت شود
 با در وقت عدم معرفت اگر در وقت حصول معرفت شود پس امر باشد تحصیل حاصل

ت

فت

و این محالست و اگر هر وقت عدم معرفت شود پس هر وقت عدم معرفت شناخت
 امری محال بود پس توجیه امر بروی هر وقت امر کرد محال باشد پس از این
 شش وجه قاطع معلوم شد که تکلیف مالا یطاق اگر مالا زمست در مسله خلق
 افعال بر جمله فرق معتزله لازمست درین شش مسله که شرح دادیم **کریل کوبیل**
 گرفته که این اشکال بر همه لازمست پس چه حجت است هم ما را و هم ایشان را در دفع
جواب الحیلة تر الحیلة والاعتراضاته یفعل ما یشاء حکم ما یرید و الله
 لا یسال عما یفعل و مع بیالون و هر چه کند او را رسد و هیچ کس را هیچ چیز بروی
 اعتراض ممکن نیست و باده التوفیق **المسألة**
الثالثة فی العجز **لایخرج شی من العجز الخ الوجود لا یقدرة**
الله تعالی بدانکه آثار باب ملک و خل درین مسله شرح کرده مخالف ما اند
 و اگر باستقصا مشغول شویم سخن دراز گردد بیش از شرح تفصیل مذهب و برهان
 یا ذکیم **برهان اول** است که علت صحت مقدورگی امکانست و امکان در
 ممکنات برابر باشد پس باید که همه ممکنات را در صحت مقدورگی شترال باشد
 چنین باشد باید که باری تعالی بر همه قادر باشد و اگر بر بعضی قادر باشد مع جواز
 قادر علی الباقی منسقر باشد مخصوص و این محالست و چون بر همه قادر باشد اگر چیزی
 دیگر باشد که او را صلاحیت تاثیر باشد مهور و موثر باشد در آن چیز مهور و موثر
 نباشد یا یکی موثر باشد و دوم موثر نباشد و این هر سه قسم محالست چنانکه در مسله
 گذشته شرح دادیم پس باید که هیچ چیز را جز قدر حق تعالی صلاحیت تاثیر نباشد

برهان دوم است که همه ممکنات در صفت امکان برابرند و صفت امکان
 موجودست موثر بر آن و حال بیرون نبود مهور و موثری معین مهور و موثری
 مهوری نامعین و این قسم دوم باطلست زیرا که نامعین موجود نبود و هر چه موجود
 نبود حاجت غیر او با و در وجود محال باشد پس معلوم شد که امکان موجودست بخیر
 معین و آن چیز نامعین باشد مهوری را و این بود که ممکن بود و الا امکان از علت حاجت
 او بودی پس لازم اندکی که او محتاج خود بودی در وجود و این محالست که آن چیز که
 امکان مهور و موثر باشد بوی یک چیز معین باشد و او از جنس ممکنات نبود و چون ممکن لذاته
 نبود واجب لذاته بود پس هرست شد که نخستند وجود در جمله ممکنات از یک
 موجود واجب الوجود نیست **کریل کوبیل** که امکان علت حاجتست و موثران
 جهت که موثرست که اهیت است بالنوع و ذلک محال لا یمنع دخول اشیا کثیرة تحت
 بالعدد **جواب** است که طاکان المورث من حیث انه موثر مهوراً مشترکاً فی
 بین الاشیاء ذات الماهیات المختلفة بر مفهوم این مهوریت لا حق از لواحق از مایات
 مختلفه باشد و هر چه چنین باشد ممکن باشد و منسقر باشد مهور و مهور المقسّم الاول
 منه ولا یسطع الافقار والاساد الا عند الانتهاء الى الذات و یجب ان يكون ذلك الذات
 معینه کما یشاء و چنین حاصل المطلوب و بدانکه **درین مسله** ما را پنج نوع محال
 است **نوع اول** از مخالفان ایشان مگویند که از ارادت باری تعالی هر یک
 موجود صادر بشود و ایشان را بریزد و شیهنت است **شیهنت اول** است که مفهوم
 انداختن مصلد افلاست غیر مفهوم است که ذاتی عصبه است پس از دو مفهوم با دا خل

باشند در ماهیت یا خارج باشند از ماهیت یا یکی داخل باشد و دوم خارج باشند
ماهیت و اگر هر دو داخل باشند ماهیت پس از ماهیت مرکب باشند و اگر
هر دو خارج باشند از ماهیت و هر چه خارج باشد از ماهیت و صفت ماهیت بود
مقتضی بود با ذات ماهیت و هر چه بخیر مقتضی باشد که لذاته بود پس از ماهیت
هر دو معلول باشند پس از تقسیم بیشین در کیفیت صدور از صفت از ماهیت باز
آید و این موردی باشد بتسلسل و از محالست و اگر یکی داخل بود در ماهیت و دوم خارج
باشند از ماهیت پس هم ماهیت مرکب باشد زیرا که هر ماهیت که او را جزوی باشد
او مرکب باشد و هم معلول یکی باشد زیرا که جزو ماهیت معلول ماهیت بود زیرا که
معلول متاخر بود و جزو متقدم بود یک جزو هم متاخر و هم متقدم بود و چون این مختصا
معلوم شد گوئیم اگر چیزی در علت دو چیز باشد مفهوم از علت این یکی غایب باشد از
مفهوم از علت آن دوم پس دو مفهوم با هر دو داخل باشند با هر دو خارج باشند یکی
داخل بود و یکی خارج و این هر سه قسم محالست پس محال باشد که یک جزو علت دو معلول
باشد **شبهه دوم** اگر از یک چیز الف حاصل شود و ب حاصل شود و الف نسبت
پس از یک چیز هم الف حاصل شده باشد و هم الف حاصل شده باشد و این محالست
جواب از شبهه اول است که وحدت نصفه این و ثلث ثلثه و ربع اربعه
و هم چنین هر یک از این اعدادی ضمایم او را نسبتی باشند و مفهوم آنکه نصف
این نسبت غیر مفهوم است که او ثلث ثلثه است و از تقسیم که شد گفته اند عینه باز
ایند که لازم آید که وحدت ماهیتی باشد مرکب از این مفروضات که نامتناهی است و چون

این سخن باطلست پس سخن شما هم باطل باشد **جواب** از شبهه دوم است
چون از یک علت الف و ب حاصل شد و الف ب نیست پس لازم آید که از یک
چیز هم الف حاصل شد و هم چیزی که الف نسبت حاصل شد و لازم نیاید که الف
حاصل نشد و الفرق ظاهر بین قول که حاصل الف و بین قول که حاصل الف پس الف
نوع دوم از مخالفان ثبوت آنند که می گویند که هر چه جنبه است از نور
حاصل شد و هر چه شریست از ظلمت حاصل شد و بدانکه نور کیفیت است
قائم بحسب و مادلیل گفته که جسم محدث است پس هم نور و هم ظلمت محدث باشد
و مشاع متقدم در ابطال این جماعت گفته اند که اگر مردی گوید که من بد کرده ام
و این سخن راست گفته است آن گوینده اگر نور است پس نور بد کردار باشد و اگر کو
از ظلمت است راست گفته است پس ظلمت کارکی نه بد کرده باشد **نوع سیم**
از مخالفان قومی اند که می گویند و شری و حوال این عالم افلاک و کواکب است و
بدانکه این سخن هم باطلست زیرا که این اجسام فلکی با سیاه اند ما مرکبات که سیاه
اند پس طبیعت سطح بالاین طبیعت سطح زیرین متساوی باشند پس همچنانکه
که قمر سطح زیرین ما سناست لازم آید که سطح بالاین و او بود که ما سنا باشد
و هم چنانکه سطح بالاین ما س که عطارد است باید که او بود که سطح زیرین ما س
که عطارد بود و مد که این را باشد حرکت و التیام و خرق روی روایا باشد پس
اختصاص هر یک از این اجسام بوضع معین و بشکل معین از برای فاعل
متناهی بود **جواب** اگر گویند که جسم فلک مرکبست گوئیم هر چایگاه که مرکبی باشد

لا بد بسیطی باشد و از بسیط بیک جانب ملاقی جسم بود و بجای دیگر ملاقی جسم
دیگر باشد فلما مع علی عینه از ملاقی جسم واجب از صبح علی بسا ره از ملاقی دلک
الجسم و بالعکس پس هر صحت حرکت کی بغیر کردیم بازاید و ازین نکته جمله اصول
فلاسفه و اصحاب هرات باطل شد **اما ششم ایشان** ایست که مشاهده می کنیم
هرگاه کی احوال افتاب و ماه متغیری شود احوال این عالم بر فوق از هم متغیری
شود پس باید که احوال این عالم معلول احوال این عالم باشد **جواب** ایست
که در منطق پیدا شده است که لایزم من حصول شیء عند شیء و من عدمه عند عدمه
گونه معلولیه لاحتمال حصول الدوران مع شرط العلة او شرط العلة او مع صفة
لزمه للعلة طردا و عکساً مع انه کون اجنبیاً عن التأثير **نوع چهارم**
از مخالفان طبیعیان اند و ایشان می گویند که حوادث این عالم چون معادن و نباتات
و حیوان همه معلول تاثیر این چهار طبع اند دیگر یکدیگر و بد آنکه این سخن هم
باطلست زیرا که چون این چهار طبع جمع شدند در حال بیرون نباشند یا تاثیر آن
درین و تاثیر این در آن دفعه واحدة باشد یا دفعه واحدة نباشد محالست که دفعه
واحدة باشد زیرا که موجب انکسار حرارت قوه برودت بود و موجب انکسار برودت
قوه حرارت بود پس اگر هر دو دفعه واحدة منکسر باشند و علت باید که حاصل
باشد مع المعلول پس باید که در وقت انکسار هر دو قوت برقرار باشند و این جمع
تقیض است و از محال باشد و **اما** اگر دفعه واحدة بود فقد اثر لطیفها
فی کس الاخر فبعد از کس از عود المنکسر عند انکساره کاسراً و از عود الضعیف

مع العلة

بعد ضعفه مستوفیاً علی قهر القوی مع انه حال قوته کان عاجزاً و ازین نکته
سخن بقوت نکته است در ابطال تاثیر طبایع و بالله المتوفیق **نوع پنجم**
از مخالفان معتزله اند اما نظام می گویند باری تعالی قادر نیست بر خلق جهل
و کذب و سفه **ششم** **اما** ایست که صدور این چیزها از خدای تعالی محالست
و هر چه محال الوجود بود مقدور نباشد **دلیل** این که صدور این چیزها محال
الوجود است ایست که صدور این چیزها مستلزم جهل بلحجت است و این هر دو
بر خدای تعالی محالست و مستلزم محال هم محال بود پس معلوم شد که صدور
این چیزها از خدای تعالی محالست و **دلیل** آنکه هر چه محال شد مقدور
نبود است که محال نیز بود که وجود او ممکن نبود و مقدورانی باشد که تحصیل او
مکن بود پس معلوم شد که محال مقدور نبود **جواب** ایست که بر مذهب
ما خلق هیچیز ازین قبیل موجب جهل و حجت نیست لانه یفعل ما یشاء حکم ماریک
و افع منه شی البته و **اما** بر مذهب معتزله **جواب** ایست که صدور
این چیزها از باری تعالی محالست نظراً الى امتناع محقق هذه الدواعی فحققه فاما
بالنظر الى صلاحیه القدرة فلا نسلم ان الامتناع حاصل **اما** کعبی می گویند که الله
تعالی لا یقدر علی مثل فعل العبد قال لا یفعل العبد اطاعة و اما معصیه و الطاعة و
المعصیه علی الله تعالی محال فیست انه تعالی غیر قادر علی مقدور العبد **والجواب**
ان طاعة العبد او معصيته اما حركة او سکون و الله تعالی قادر علی جمیع الحركات و السکون
اما ابو علی و ابو هاشم مسلم می دارند که باری تعالی قادر است بر مثل مقدور

تخصیص ارادان کس کردن پس اگر کفر مراد خدای تعالی است باید که کافر بطبع
 خدای تعالی باشد بکفر آوردن و با نفاق این باطلست **شبهت چهارم** اگر کفر
 بقضای خدای باشد ما بوی راضی باشیم ما نباشیم محالست که بوی راضی
 باشیم لان الرضا بالکفر کفر محالست که راضی نباشیم لان الرضا بقضا الله
 واجب و جز این هر دو قسم باطلست باید که کفر بقضا الله تعالی نوز
شبهت پنجم اگر خدای تعالی مرید کفر باشد کافر و خالق کفر باشد کافر و
 بنده را بر خلاف ان کاری کردن محال باشد پس تکلیف کافر بایمان تکلیف محال
 یطاق باشد و این محالست هم بعقل و هم بسمع زیرا که کافر بیدیه عقل انقدر
 می باید که اگر خواهد ان تواند آوردن و امت بسمع است که خدای
 تعالی می فرماید و ما ذا علیهم لو امنوا فاولم عن الذکوة معرضین و همچنین
 جمله آیات ناطق است بدانکه مکلف ممنوع نیست از انکه اهلست بر صحت
 این موضع **شبهت ششم** است که خداوند تعالی می فرماید که ولا یرضی
 لعباده الکفر و قوله تعالی و ما الله بید ظالما للعباد و ما یریک بظلام للعبید
جواب **شبهت هفتم** است که لاسلام ان الامر بالشیء سدی اراده
 الامور به فان التزاع ما وقع الافیة **جواب** **شبهت هشتم** است که ما هست
 کنیم که الفقیح لا یقع الا بالشرع و علی هذا الما اصل لا یقع من الله شیء **جواب**
انر شبهت نهم است که طلعت موافقت امرست نه موافقت ارادت **جواب**
انر شبهت دهم است که قضای خدای تعالی صفت خدای باشد و ما

م

فیق

دیگر

بقضای خدای راضی باشیم اما کفر مقضی خدای است نه قضای خدای و ما
 مقضی خدای هر همه مواضع راضی نباشیم **جواب** **شبهت نهم** است که
 ما این شبهت را معارضه کنیم بدان شش وجه که در مسله خلق افعال مقرر کرد
جواب **شبهت دهم** است که گویم رضا و محبت ترک اعتراضست پس
 کفر و معصیت بارادن خدای گویم لکن برضا و محبت خدای گویم و بالله التو
المسئله الخامسة والعشرون
فی ان الحسن و القبح منشآن فی الشک **جواب** مهم ترین همه بحثها در مسله
 بعضی محل نزاع است و بد آنکه ما بعقل می دانیم که بعضی چیزها هست که
 ملام طبع ما باشد و بعضی چیزها هست که ملام منافو طبع ما باشد چنانکه
 راحت رسانیدن ملام طبعست و ریخ رسانیدن منافو طبعست و این ملامت
 و منافرت و قو و نیست بر شرع و هم چنین بعقل می دانیم که عقل صفت کاملست
 و جهل صفت نقص و ما را درین معرفت هیچ شرع حاجت نیست بل اینجا احتی
 دیگرست و از انست که این بعضی افعال متعلق ذم است عاجلا و متعلق عقاب
 اجلا و بعضی متعلق مدح است عاجلا و متعلق ثواب اجلا این معنی فعل از برای
 صفتی است قیام بوی مانه چنین است بل که حکمی است که اهل عرف بروی
 کرده اند مذهب معتزله است که موثر درین معانی صفاتی است علیا افعال
 و مذهب ما مجرر حکم شرعست و جزو محل نزاع پیدا شد گویم ما بر صحت این
 مطلوب را همین است **برهان اول** است که افعال با مضطراکی است

با انفاقی نیست که وجوب چنین شد حسن و قبح عقلی باشد **اما بیان**
 افعال یا اضطراری است با انفاقی است که فعل عند مجرد الفقد اگر واجب
 است و قدرت اختیاری نیست و اما تسلسل لازم این پس باید که فعل اختیاری
 نبود پس فعل اضطراری باشد و اگر فعل عند الفقد واجب نباشد بلکه جایز
 پس همان فعل بر ترک یا موقوف مرتجح باشد یا موقوف مرتجح نباشد اگر موقوف
 مرتجح باشد یا حصول فعل عند حصول دلالت مرتجح واجب باشد یا واجب نباشد
 اگر واجب باشد پس فعل اضطراری بود زیرا که حصول آن مرتجح بوی نبود و
 اما تسلسل لازم این و عند حصول دلالت مرتجح فعل واجب باشد پس هرگاه آن
 فعل اضطراری باشد اما اگر حصول فعل عند دلالت مرتجح واجب نباشد بلکه جایز
 باشد بر صدور فعل در بعضی اوقات دون بعضی انفاقی باشد **و اما** اگر حصول
 فعل از آن قدر موقوف نبود بر مرتجح بر صدور آن فعل هم انفاقی باشد پس عمل شدن
 که صدور فعل از ندی یا اضطراری است با انفاقی وجوب این مقدمه درست شد
 حسن و قبح عقلی با انفاقی اطل بود **اما** بر قول ظاهرست **و اما**
 بر قول معتزله هم ظاهرست زیرا که این هر دو حالت منافق اختیارست و چون
 اختیار نبود نه حسن ماند و نه قبح **برهان دوم** است که اگر ظلم قبح باشد
 بوجه عاید الیه لازم تعلیل حکم الوجودی بالحلۃ العلمیه و هذا حال فیما
 حال **بیان دوم** بنا باشد بر دو مقدمه یکی است که قبح بقیض قبح
 بود و لا قبح له حال عدم فعل بود و هرگاه که موصوف معدوم بود صفت هم عدم

این
 است

بود پس لا قبح عدم بود پس قبح صفت ثابت باشد **مقدمه دوم** است که آن
 ضرر یا مستحق باشد یا نامستحق و نامستحق بودن معنوی علی است و چون
 این مورد مقدمه درست شد گویم اگر قبح ظلم معالیا شد بدانند و ظلم است
 تعلیل حکم شوقی بعلق عدلی لازم ایند لکن این محالست زیرا که عدم نفی محض است
 و فوق نیست در عقل میان موثر معدوم و میان عدم موثر پس درست شد که اگر
 قبح ظلم لکنه ظلم با باشد تعلیل وجود بعدم لازم ایند و درست شد که این محال
 است پس باید که قبح ظلم لکنه ظلم با باشد **برهان سیم** است که اگر قبح
 کذب لکنه کذب یا بودی باستی که همه کذبها قبیح بودی لکن این کذب که سبب
 خلاص برغامبر باشد از کشتن قبیح نیست پس معلوم شد که قبح کذب لکنه
 کذب نیست **الکون** **کونید** درین صورت هم کذب قبیح است بل بر وی واجبست
 که سخن تعریف کونید چنانکه گفته اند از المعاریض مندرجه عن الذنب و
 ایضا جرار او بود که گویم لکنه کذب یا و ان کان علیه للقبیح لکنه تخلف الحكم
 لها عن العلة لقيام المانع **جواب** **السوال اول** است که ما فرض هر دو
 کنیم که تعرض مانع نبود چنانکه کونید تو این ساعت فلا زایدی اگر کوی دیدم
 از تو طلب کند و بکشد و اگر کوی ندیدم دروغ گفته باشی **سوال دوم** **اجاب**
 است که اگر تخلف حکم قبح مانع روا باشد پس هیچ کذب نباشد اگر کونید و
 باشد که قبح نبود لقیام مانع منع عن القبیح پس قبح دروغ حکم تواند کرد
برهان چهارم اگر ظالمی شخصی را کونید که من فردا ترا بخوام کشتن هیچ شک

یض

نیست که خوبش ناکشتن است لکن ز ناکشتن لازم آید که آن سخن که بگفته باشد
 که فردا ترا بکشم روغ شود پس اگر در روغ قمع بودی ناکشتن قمع لازم بودی
 و هر فعلی که او را قمع لازم بود او هم قمع بود پس باید که ناکشتن قمع بود و باها
 این باطلست پس معلوم شد که این در روغ قمع نیست **مثبت**
 است که مایید بیهمة عقل می دانیم که ظلم قمع است و احسان حسن است و این علم
 بنا بر حکم شرع نیست زیرا که بر همه که منکران شرع اند این علم ایشان را حاصل
 است **جواب** از حسن قمع عبادت است از میل طبع و نفرت طبع زیرا که طبع
 از ظلم نفرت بود و با احسان رغبت باشد و ما را درین هیچ ترافع نیست لکن سخن
 در است که آنچه فعل متعلق مدح و ثواب و عقاب است حکمی ثابت است نفس
 الامر بانه و سخن شما موجب این دعوی نیست و ثلث تقریر این سخن در هایه العقول
 و در کتاب المحصول فی اصول الفقه تقریر کرده ایم و بالله التوفیق **مسئله**
السادسة والعشرون فی انه لا يجوز ان يكون افعال الله والحکم
معللة بعلة اليكنة جمله معتزله بر آنند که افعال خداوند تعالی معلل
 باشد بر علت مصالح و اکثر متاخران فقها هم بر آنند و این سخن نزدیک به باطلست
 و ما را برین سخن برهانست **برهان اول** است که هر کس که فعل او معلل باشد
 مصلحت آنرا از فعل کند آنچ بهتر حال او بود حاصل شود و چون از فعل کند آنچ
 بهتر حال او بود حاصل نشود پس او ناقص لذاته کامل بخیر باشد و این معنی
 در حق واجب الوجود محال باشد **برهان دوم** است که اگر فعل او معلل باشد

عطی از علت ماقدم باشد یا محدث اگر قديم باشد از قديم ان علت آثار لازم
 این پس باید که عالم قديم باشد و این محالست و اگر محدث باشد جدا و باید که
 از برای علتی باشد و این مودی باشد بتسلسل و این نیز سخن است که مشایخ اصول
 گفته اند که کل شی صغره ولا علیه لصغره **برهان سیم** است که اگر کاری
 از برای کاری دیگر کند ماقدم باشد بر تحصیل مقصودی نیز واسطه ماقدم باشد
 بر تحصیل از مقصود الی انداز واسطه اگر قدام باشد بر تحصیل از مقصود نیز واسطه
 پس از واسطه عبث شود و اگر قدام نباشد بر تحصیل از مقصود الی انداز واسطه
 پس عاجز باشد **کوسايل كويد** چون تحصیل از مقصود الی انداز واسطه ممکن المصو
 نباشد عاجز لازم نباید **جواب** کوسم حاصل جمله مقصودها و مصلحتها
 بدو چیز باز گردد ماصیلتی خواه لذت خواه سرور و دفع مضرتی خواه
 المخواغم و هیچ شکی نیست که خالق سبحانه و تعالی قادر است بر خلق لذت و سرور
 و دفع الم و غمی و واسطه همه چیزها پس هر مت شد که حصول از مقصود و مو
 نیست عقلا برین و سابط **برهان چهارم** است که اگر خالق ایجاد موقوف
 رعایت مصلحت بودی تخصیص عالم بوقتی معین دوز ماقبله و ما بعده از برای
 مصلحتی بودی پس کوسم از مصلحتی که علت خلق بود پیش از آن وقت بود یا نبود اگر
 بود پس از مصلحتی که علت خلق و تکوین است پیش از آن وقت بوده امت پس باید که
 خلق عالم پیش از آن وقت بوده باشد و این محالست و اگر نبود پس از مصلحت محدث
 باشد پس حدوث او یا محتاج موثر نبود یا محتاج موثر بود اگر محتاج موثر نبود پس

ل قوف

محدث مستغنی باشد از موثر و ازین سخن نفی صانع لازم ایند اگر محتاج موثر
 باشد پس تا پیش موثر و موثری موقوف مصلحتی دیگر باشد و ان تقسیم گذارنده
 بعینه هر یکی با فایده و هویدی باشد بتسلسل و حوادث لا اولها و این محالست
برهان پنجم هر مسئله خلق افعال و در مسئله که موجود که الله در متکدریم
 که همه ممکنات را جزو و شری و قبح و حسن واقع بقدرت خدای تعالی است و
 چون چنین باشد تعلیل افعال او کردن بر عانت حصول مصالح و دفع مفاسد محال
 باشد **ششم** است که گویند درست شد که باری تعالی عالم
 بجمیع معلومات و درست شد که غنی است از جمیع حاجات و درست شد که حسن
 و قبح اشیا صفتی است حقیقی ثابت فی نفس الامر و چون این هر سه مقدمه را
 شد که باری تعالی علمست بقبح قیاح و باستغنا خود از آن قیاح ممکن نبود که آن
 قیاح از وی صادر شود پس بنا برین دو مقدمه معلوم شد که باری تعالی فاعل
 قیاح نیست **اما پنجم** گفتیم که باری تعالی علمست بقبح قیاح و باستغنا خود
 از آن قیاح ظاهرست **فاما مقدمه دوم** که کل من كان عالما فقيح القیاح و استغناه
 عنه فانه لا فعل القیاح معتبر **نکته** را در بیان این دو مقدمه دو طریق
 است **طریق اول** است که بیدیه عقل می دانیم که جهنت قیاح داعی نباشد
 بفعل بل که صاف باشد و چون جهنت قیاح حاصل باشد و هیچ جهنت دیگر از پیش
 و جهنت حاصل نباشد پس جهنت داعی حاصل نباشد و جهنت صار و حاصل باشد
 پس فعل متنع باشد **طریق دوم** است که ما این مقدمه در شاهد اثبات کنیم

انکاء غایب بروی قیاس کنیم **اما** اثبات او در شاهد است که اگر کسی
 را گویند اگر دروغ گوینی ترا دینار یکدم و اگر راست گوینی ترا دینار یکدم و
 فرض کنیم که هیچ تفاوت در ثواب و عقاب و مدح و ذم نه در دنیا و نه در آخرت
 حاصل نباشد باید باشد که این کس راست گویند و دروغ گویند پس معلوم شد
 که جهنت قیاح جهنت صرف و منع است و جهنت حسن جهنت بعث و دعای و جوارح
 مقدمه در شاهد معلوم شد غایب را بروی قیاس کنیم زیرا علت این غبت و قنوت
 علمست بقبح قیاح و علمست بحسن حسن فانا کما علمناه قیحا علمناه هذه المنة
 و کما علمناه حسنا علمناه هذه الرغبة فلما دوا العلم باخذ ما مع العلم بالآخر
 وجود او دعای علمنا ان العلة فی هذا البعث و المنع هو العلم بهذه الجنة فاذا
 كان هذا العلم حاصل فی حق الله تعالی و جبر ان یعرف علیه هذا البعث و
 المنع ایست تمام تقویر معتزله در اثبات این اصل **جواب** کویم **اما**
 مقدمه نخستین ازین اصل دلیل بنا است بر آنکه حسن و قبح صفاتی است حقیقی بنا
 در افعال ما این اصل باطل کرده ایم و ایضا **اگر** فیم که این مقدمه مسلمست
 لکن لا فیم که هر کس که عالم باشد بقبح قیاح و عالم باشد باستغنا خود از آن قیاح
 از فعل نکند **و بیان** این سخن است که کویم ما وجود این علم با فعل قیاح متمتع
 نبود ما متمتع باشد اگر متمتع نباشد پس از فرض وجود باید که هیچ محال لازم نباشد
 و شامی گویند که فعل قیاح ما مستلزم جهل است ما مستلزم حاجت و اگر ما وجود
 این علم فعل قیاح متمتع بود پس باید که ترک ثواب و ترک عرض ازین فاعل محال باشد

بت

ین

و چون ترک محال باشد فعل واجب بود بر صانع موجب بالذات باشد فاعل بالاختیار
 نباشد و شما بنامسله حکمت بر اثبات قدرت نهاده اید پس چون اثبات حکمت محال
 اثبات قدرت نیست و هر فرع که مبطل اصل خود باشد از فرع باطل باشد پس اثبات
 حکمت برین وجه که شما می گوید باطل باشد والله اعلم **مسئله**
السابعة والعشرون فی اثبات الجوهر الفرد بدانکه در اثبات
 مسله معاد ما را حاجتست بد و اصل یکی معرفت نفس و معرفت نفس را حاجتست
 مسله جوهر فرد و اصل دوم اثبات خلا است پس ما این سه مسله بیا ریم انکاء
 مسله اثبات معاد بیا ریم بتوفیق الله العزیز **امت** سخن جوهر فرد است که
 هیچ شک نیست که این جسمها قسمت پذیرند پس کوم این قسمتها ممکن حاصل باشد
 بفعل حاصل باشد فعل لکن حاصل باشد بقوت و بر هر دو تفکیک از قسمتها بافتنا
 بود ما امتناعی بر این مسله چهار احتمال ظاهر شد **احتمال اول** است که در جسم
 انقساماتی است حاصل بفعل مشابه و این مذهب جمله متکلمان است و ایشان می گویند
 جسم مرکبست از جوهرها و فرد متشاهمی در عدد و هر یک از آن جوهرها قابل قسمت
 نیست نه محسوسه و نه در وهم و نه در فرض جایز **احتمال دوم** است که جسم مرکبست
 از اجزای نامتناهی بفعل و این قول نظام است **احتمال سیم** است که جسم بسیط
 مرکب نیست از اجزای که او فی نفسه یکی است لکن او قابل قسمتها نامتناهی است و این
 مذهب اکثر فلاسفه است **احتمال چهارم** است که جسم بسیط یکی است لکن قابل
 انقسامات متناهی است اینست تفصیل مذاهب درین مسله و ما را بر بطلان قول

فلاسفه بر همین سیار است **برهان اول** که حرکت مرکبست از امور متشالی
 چنانکه هر یک قابل قسمت نبود جسم مرکب باشد از امور متشالی چنانکه هر یک قابل قسمت
 نبود لکن مقدم خواست بر تالی حق باشد و ما را در بقیر بر این بد و مقدمه حاجتست
مقدمه نخستین است که حرکت مرکبست از امور متشالی چنانکه هر یک از آن قابل قسمت
 نباشد و بره **از این مقدمه** است که ما می بینیم که جسم متحرک نبود پس متحرک
 شود پس کوم این صفت را در هیچ حال حصول نباشد ما باشد اگر او را در هیچ حال
 حصول نباشد پس باید که ماضی و مستقبل نبودی زیرا که افضلی باشد که او وقتی حا
 بود و بگذشت و مستقبل نباشد که او حاضر خواهد شد و هنوز حاضر نشده
 است پس اگر از حرکت هیچیز در حال حاصل نشود پس نه در حال موجود شد و نه در ماضی
 و نه در مستقبل پس این خود نفی حرکت باشد علی الاطلاق و ما درست کردیم که این باطل
 پس معلوم شد که از حرکت چیزی در حال موجود باشد پس کوم این از حرکت در حال
 موجود شده است ما قابل قسمت است بحسب الزمان قابل این قسمت نیست اگر قابل
 قسمتست بحسب الزمان پس این منقسم بحسب الزمان انگاه که نصف مقدم او حاصل باشد
 هنوز نصف و خرد حاصل نباشد و انگاه که نصف و خرد حاصل باشد نصف مقدم او در
 گذشته باشد پس ما این فرض کردیم که او در حال موجود است و موجود نباشد بل موجود
 بعضی از وی باشد پس لازم اید که این موجود باشد و این محالست پس
 معلوم شد که این در حال موجود باشد از حرکت باید که قسمت پذیر نباشد و چون این
 جزو بگذرد جزو دیگر حاصل شود که هم قسمت پذیر نباشد و علی هذا باید که حرکت

ضر

است

مربک باشد از اموری متشالی که هر یک از آن اوقفت بدین نباشد و مطلوب
 ماجزین بود **مقدمه دوم** است که چون حرکت چنین باشد باید که جسم چنین
 باشد که آن قدر از مسافت که یک جزو لا تجزئی از حرکت بروی گذشته شود
 نامنقسم باشد اما منقسم اگر منقسم باشد پس حرکت با همه آن مقدار نیمه حرکت
 باشد و آخر او پس لازم اند که جزو لا تجزئی از حرکت منقسم باشد و این محالست و
 چون از باطل باشد باید که آن قدر از مسافت نامنقسم بود و هم چنین از قدر از مسافت
 که تجزئی بود و حرکت دوم از حرکت گذشته شود و هم نامنقسم بود پس همچنان حرکت از
 آغاز تا انجام مرکبت از اجزای تجزئی بدست شد که مسافت مرکبت از
 اجزای تجزئی و مطلوب جزاین بود و با هم التوفیق **برهان دوم** نقطه
 موجودی است مشارالیه لا ینقسم چون چنین باشد باید که جوهر فرد حق باشد
اما این گفتیم نقطه موجودی است مشارالیه لا ینقسم این سخن نیاست بر اثبات
 سه مطلوب اما مطلوب اول **است** که نقطه موجودی است **و برهان این**
 است که نقطه نهایت خط است و چون خط متناهی باشد بفعل نهایت خط حاصل
 باشد بفعل پس نقطه موجود باشد بفعل اگر **سایر** این مطلب است که نقطه
 نهایت خط است لکن لا نسلم که نهایت خط امری هو وجود است زیرا که نهایت چیزی
 رسیدن و منقطع شدن از چیز بود و انقطاع چیزی عدم از چیز باشد و عدم
 از چیز امری هو وجود بود **برهان** مایه عقلی دانیم که هو از دو مقدار
 که ماس یکدیگر شوند نهامات ماس شوند پس اگر نهامات معدوم باشد لازم این

که ماس یکدیگر شوند و عدم ماس شوند لکن عدم نفی محض باشد و در حق لکن که
 دو معدوم ماس یکدیگر باشند پس بدست شد که نقطه امری هو وجود است **و اما**
 مطلوب **دوم** است که نقطه مشارالیه است و این سخن ظاهر است زیرا که ما
 اشارت می توانیم کردن یک نظر و خط از این جانب است یا از آن جانب است پس معلوم شد
 که نقطه مشارالیه است **و اما** مطلوب **سیم** است که نقطه نامنقسم است
و برهان این نقطه است که اگر نقطه منقسم شود پس روی دو نیمه باشد که صریح
 پس کاره خطی نیمه باز بین باشد و نیمه بیش از یکداره خط بود پس معلوم شد که
 صریح منقسم باشد همه او طرف بود پس لازم آید که این طرف باشد منقسم بود و چون
 این هر سه مطلوب ثابت گشت بدست شد که نقطه موجودی مشارالیه لا ینقسم است
 و چون این بدست گویم باید که جوهر فرد حق باشد زیرا که موجود مشارالیه لا ینقسم
 با جوهر باشد یا عرض اگر عرض باشد هر اینه او را محلی باید و محل او لا ینقسم بود یا
 نامنقسم اگر منقسم باشد باید که نقطه هم منقسم باشد زیرا که هرگاه که ذات منقسم
 باشد صفت هم منقسم بود پس لازم آید که نقطه منقسم بود و این محالست پس باید
 که محل او نامنقسم بود پس اگر آن محل عرض بود تقسیم گذشته بودی باز باید و تسلسل
 محالست پس بدانی برسد نامنقسم و آن جوهر فرد باشد **و اما** اگر نقطه جوهر
 و بدست گویم که نقطه لا ینقسم است پس جوهری مشارالیه لا ینقسم بدست شد
 و مطلوب ما این بود **برهان سیم** اگر جسم قابل قسمت باشد لا الهیة باید که
 هر جسم اجزاء نامتناهی بفعل حاصل باشد لکن تالی باطلست پس مقدم هم باطل باشد

هوست

و اما درین تقریر بدو مقدمه حاجتست **مقدمه اول** است که اگر جسم قابل قیمت
 باشد لا الهیة طریم این که در جسم اجزاء نامتناهی بفعل حاصل باشد و برهان
 این مقدمه از دو وجه است **وجه اول** است که هر نقطه که در خط فرض
 توان کرد از نقطه را خاصیتی است که محال باشد حصول این خاصیت در یک نقطه
 مثلا از نقطه که بر نیمه خط بود جز یک نقطه نبود و هر چه جز از نقطه بود نیمه بود
 و از نقطه که بر ثلث خط باشد از یک جانب معین جز یک نقطه نبود و هر چه جز از نقطه
 بود ما بر موضع باشد که بیش از ثلث بود ما کمتر از ثلث و علی هذا القیاس هر نقطه
 که فرض کرده شود از مقدار با از نقطه نسبتی باشد ماکل از خط که از نسبت محال
 بود که در معینان نقطه یافته شود زیرا که اگر اندکی کم کرده شود ما اندکی برافزوده شود
 از نسبت الیه باقی نماند پس در هر نسبت شد که هر نقطه را که فرض کرد از دو خط ممکن
 بود از نقطه را خاصیتی است که از خاصیت متمتع الحصول باشد در یک نقطه با و
 پدید می آید عقل و اتفاق جمله فلاسفه معلومست که هرگاه که اعراض مختلفه با هیت
 قیام باشد محالها از اعراض متغایر باشد فعل پس در هر نسبت شد که اگر جسم قابل قیمت
 نامتناهی باشد باید که در وی اجزای نامتناهی حاصل باشد بفعل **ثانیه دوم** است که
 ما جسم بسیط فرض کردیم چون وی اشارت کنیم پدید می آید عقلی چنانکه این نیمه او غیر
 از نیمه دوم است پس گویم این دو نیمه بیش از اشارت یا موجود بود یا نبود اگر موجود
 بود پس از دو جز و بفعل موجود بوده است و هکذا فی الکلام فی نصفی کل واحد من
 در ثلث القسمین الح اجزای الانقسامات امکانه پس لازم آید که هر انقسام که ممکن باشد باید

در اجزاء

که حاصل باشد بفعل و اگر گوی که این دو نیمه بیش از اشارت یا موجود بود یا نبود که
 عند حدوث اشارات این دو نیمه حادث شد پس لازم آید که آن جسم که بیش از
 اشارت یکی بود عند اشارت معدوم گشت و این دو نیمه عند اشاره حادث شد
 پس لازم آید که بحسب اشارات آن جسمها بیشین معدوم می شوند و دیگر جسمها
 حادث می شوند پس هر روز بحسب اشارات مردم صد هزار بار از آسمان زمین و کوه
 و دریا معدوم می شوند و بار دیگر حادث می شوند و این سخن هیچ عاقل نکوی پس
 در هر نسبت شد که هر چیز که قابل قیمت بود از انقسام بیش از حصول قیمت در وی
 موجود نبوده است و هر یک از یک و متمیز نبوده است بفعل پس بدین هر دو برهان
 معلوم شد که اگر جسم قابل قیمت باشد لا الهیة باید که در وی اجزای نامتناهی بفعل
 موجود باشد **ثالثه مقدمه دوم** در بیان است که جسم متناهی بحسب المقدار محال باشد
 که اجزای نامتناهی بعد از موجود باشد و ما را بر این سه برهانست **برهان اول** است
 که چون اجسام مختلف اند مقدار باید که مختلف باشند در عدد اجزای اشیاء کوچکتر
 باشند مقدار باید که کمتر بود بعد از پس عدد و متناهی بود و عدد از اید اضعاف او
 بود و اضعاف متناهی هم متناهی بود پس عدد همه متناهی باشد **برهان دوم** است
 که چون تحرک خواهد که از آغاز مسافت باخر مسافت رسد و سید از او باخر مسافت
 انگاه ممکن باشد که نیمه رسد و سید از نیمه انگاه ممکن باشد که ربع رسد و چون
 در وی تضاد و تباهاست باید که در زمان متناهی باخر از مسافت رسید شود
برهان سیم است که هرگاه که کثرت نامتناهی حاصل باشد بفعل در وی وحدت

بوده

حاصل باشد بفعل و هراینه مجموع دو جز و بیشتر بود از مقدار یک جز و کما لا یمکن این که
 از دباد تا لطف میندازد یاد حجم بود مقدار نبود و چون از هرست شد چند آنکه اجزا
 بیشتری شود حجم بزرگتر می شود پس نسبت مقدار مقدار چون نسبت عدد عدد باشد و
 ایضا مقدار مجموع از دو جز و را هراینه نسبتی باشد با مقدار جمله جسم را بزرگ
 هر دو مقدار متناسبی اند و از یک جنس اند و هر دو مقدار که متناسبی باشند و از یک
 جنس باشند یکی را با دوم نسبتی باشد لکن نسبت مقدار کوچک با مقدار بزرگ نسبت
 مقدار متناسبی است با مقدار متناسبی و در همت کردیم که نسبت مقدار با مقدار چون نسبت
 عدد با عدد است باین که نسبت عدد عدد نسبت عددی متناسبی با عدد متناسبی بود
 پس عدد اجزای جمله جسم باید که متناسبی بود پس محال باشد که جسم متناسبی در مقدار مرکب
 باشد از اجزای نامتناسبی در عدد و چون این سخن ظاهر شد پس برهان باز کردیم و گویم اگر
 جسم قابل قسمت نامتناسبی بود باید که در یکی اجزای نامتناسبی بفعل حاضر باشد لکن این
 محالست پس لزیم محال باشد **شبهات فلاسفه** در نفی جوهر فردیست
 بسیار است و ما را درین مسأله کما فی است مفرد لکن اینج مشهور ترست بیان **شبهت**
تثنی است که هر جوهر که فرض کرده شود جانب راست و غیر جانب چپا بود
 و همچنین قدام غیر خلف باشد و فوق غیر تحت باشد و از شش جانب او در ذات او است
 پس او مرکب باشد از شش چیز پس او یکی حقیقی نباشد و **کاه** باشد که ازین
 شبهت عبارت دیگر کنند و گویند جوهری در میان دو جوهر فرض کنیم اینج از وی ماس
 از جوهر باشد که بردست راست او بود یا عین لئ باشد که ماس لئ جوهر است که بردست

متخنها

جیب او است یا عین او باشد اگر عین لئ باشد پس هر یک از آن دو طرف ماس کل لئ ماس لئ
 باشد بکلیت و این صلا خواه باشد ماسه نباشد لکن مداخله محالست زیرا که لازم این
 که مقدار مجموع دو چند مقدار یکی باشد و اگر چنین نباشد باید که از احتیال از جوهر هاء
 عظیم حاصل نشود و این همه محالست و **امت** اگر از وی اینج ماس جانب راست
 غیر است که ماس جانب چپا است پس هراینه او منقسم شود **شبهت دوم** است که
 ماس سطحی فرض کنیم مرکب از جوهر هاء فرد پس افاب بر یک روی لئ سطح تافت باید لئ روی
 که افاب بر وی تافت است روشن شود و از روی دوم روشن نشود و از روی روشن
 شاف عین از وی روشن باشد پس جوهر فرد منقسم باشد **شبهت سیم** خطی
 فرض کنیم آن سه جوهر و بردو طرف او دو جوهر نهاده برین صورت **...** پس باید با
 که مقدار یک جوهر در میان نهی باشد پس چون از دو جوهر که بردو طرف نهاده اند هر دو
 حرکت کنند و بنزد یکدیگر آیند هر یک از آن جوهر میان یکدیگر قطع کرده باشند پس
 جوهر منقسم شود **شبهت چهارم** اگر خطی فرض کنیم از چهار جوهر پس جوهری بر بالا
 دست است او فرض کنیم و جوهری دیگر در دست چپ او فرض کنیم برین صورت **...**
 پس لئ دو جوهر حرکت نمایند چنانکه لئ جوهر بالین از دست راست بدست چپا بد و آن
 جوهر زیرین از دست چپا بدست راست این چنان فرض کنیم که اول و آخر هر دو حرکت معا
 باشند لابد بود که هر دو جوهر یکدیگر بگذرند و ممکن نبود که یکدیگر بگذرند لئ الانکه ه
 که مسامت یکدیگر شوند و از مسامته حاصل شود الانکه ه که هر یک از آن دو جوهر بر
 میان آن خط باشد انجا که موضع اتصال جوهر دوم و سیم است و چون یک جوهر بر وضع

شد

ک

امروز از دهان فو...
 اشاره جوهر لئ...
 ...

انفعال در جوهر افند هر سه جوهر منقسم شوند بر سه قسمت شد که قسمت جوهری
ششم مربعی فرض کنیم از چهار خط و هر یک خط مربعی که چهار جوهر بر یک
 از اضلاع این مربع چهار جوهر باشد و قطر او هم چهار جوهر باشد پس کوم این چهار
 جوهر از جانب قطر با مسلاتی باشند یا مسفرح اگر متلاقی باشند لازم این که قطر چند
 بود که ضلع و این محال است زیرا که قیاس بر همان کرده است بر آنکه مربع این قطر چند
 باشد که مربع هر دو ضلع و اگر مسلاتی نباشند سه فرجه عیار از جوهر بدین آید و از
 دو حال بیرون بود یا در فرجه جوهری که یکجدا یا کمتر از آن باشد اگر در فرجه یک جوهر
 که یکجدا پس قطر چند هفت جوهر باشد و مجموع هر دو ضلع هفت جوهر است پس قطر
 چند باشد که مجموع دو ضلع و این محال است زیرا که قیاس بر همان کرده است بر آنکه
 مجموع دو ضلع از همه مثلثات بزرگتر باشد از یک ضلع و اگر از فرجه هر یک کوچکتر
 باشد از یک جوهر فرد پس چیزی یافته شود که کوچکتر از جوهر فرد پس جوهر فرد منقسم
 شود لا محاله **ششم** ششمی جوئی بر زمین فرو بریم چون افاب از مشرق طلوع کند
 سایه جوب بزرگ باشد و چند آنکه ارتفاع افاب ششتری شود سایه کوچکتری شود تا
 آنکه که لغایت نقصان برسد پس افاب مقدار یک جوهر فرد از ارتفاع کند از سایه هیچ
 ناقص نشود یا شود اگر هیچ ناقص نشود پس جوهری دیگر بر این هم هیچ ناقص نشود
 و علی هذا یک جوهر از ارتفاع می کند و سایه هیچ کم نشود تا آنکه که افاب بوسط السما
 برسد و باید که سایه هیچ کم نشده باشد و این باطلست پس معلوم شد که چون افاب
 جوهری در طایع کند سایه باید که چیزی کم نشود و از دو حال بیرون بود یا بر جوهر

فرد که افاب طلوع کند جوهری فرد از سایه زایل شود یا کمتر از جوهر فرد زایل شود اگر
 قسم اول حق باشد باید که طول سایه بمقدار مسافت از ارتفاع افاب باشد و این ظاهر
 البطلانست پس معلوم شد که چون افاب جوهری از ارتفاع کند از سایه کمتر از جو
 زایل شود پس جوهر منقسم باشد **ششم** هفتم چون همان بگردد هر دایره که
 موازی منطقه او بود در دور تمام کند بر لایحه دایره کوچک که نزدیک قطب باشد و در
 بکند و چون این معلوم شد کوم چون منطقه یک جوهر فرد حرکت کرد و از آن دایره کوچک
 هیچ نکند یا کند اگر هیچ حرکت نکند بر لایحه از یکدیگر گسسته شود پس لازم آید که
 اجزای آسمان جمله از یکدیگر منقل شود لیکن این محالست و اگر این فرض را بیجا کرده شود
 باید که اجزای سنگ سیاه از یکدیگر منقل شوند و این برخلاف خبر است و اما اگر
 چنان باشد که چون منطقه یک جوهر حرکت کند از دایره کوچک هم حرکت کند این هم از دو
 حال بیرون بود یا بر دایره بزرگتر جوهر حرکت کند دایره کوچک هم یک جوهر حرکت کند
 و یا کمتر از یک جوهر حرکت کند و قسم اول باطلست و الا لازم آید که مدار دایره کوچک چند
 مدار منطقه فلک باشد و این محالست پس معلوم شد که هر از که منطقه یک جوهر حرکت
 کند دایره کوچک کمتر از یک جوهر حرکت کند پس جوهر منقسم باشد **ششم** هفتم ما هر یکی
 متساوی از اضلاع فرض کنیم چنانکه هر یک از اضلاع وی ده جوهر باشد پس مجموع مربع هر
 دو ضلع او دو بیست جوهر باشد پس قطر چند دو بیست باشد لکن هر دو بیست مجموع نیست
 پس قسمت جوهر فرد لازم آید **ششم** هشتم است که بطور حرکت از برای محال سکناست
 نیست و چون چنین باشد قسمت جوهر لازم آید **میان** آنکه بقوان برای محال سکناست

نیت است که اگر تفاوت میان مربع و بطنی از برای لزوم باشد که حرکت بطی با سکنات
 امیخته است پس ما اسی فرض کنیم چنانکه از بعد از زمانا زبیشین بجای فرستاید و دواز
 با مد از زمانا زبیشین فلک اعظم ربعی از دور خود حرکت کرده است پس نسبت زیادتی
 سکون اسب با حرکت اسب و چند نسبت زیادتی سرعت حرکت فلک باشد با حرکت اسب
 و چون حرکت فلک سریع تر است از حرکت اسب بحد هزار بار و از حرکت اسب
 است با حرکت اسب زیادتی باشد از حرکت اسب و بحد هزار بار و اگر چنین بود که آن
 حرکت اندک در میان از سکنات بسیار بیند نیامد که اگر خود هیچ سکونی نمی بینیم و
 حرکت مشاهده نمی کنیم پس معلوم شد که بطور حرکت نه از برای خالص سکنات باشد و
 چون این مقدار درست شد **کوم** که جسم باید که قابل قسمت باشد بدلی که چون حرکتی
 سریع تر جوهری خود حرکت باشد از حرکت هر انبه در زمانی معین باشد پس این حرکت
 بطی در مثل الزمان بر وی حرکت کرده شود از جوهر فردی کمتر باشد و اگر حرکت بطی
 مثل حرکت سریع باشد و این محال بود و چون از جوهر فردی کمتر باشد جوهر منقسم شود
شمت دوم است که جوهر متناهی است پس مشکل باشد و هر چه مشکل باشد
 یا یک عددی محیط باشد چون کم واحد و بسیار چون مثلث و مربع اگر کره باشد چون
 کره متلاقی شوند و چهار در میان مانند کمتر از آن که با بر چیزی دیگر یافته شود کمتر از
 جوهر فردی پس جوهر فرد منقسم شود و اگر مثلث و مربع باشد جوهرها و مختلف باشد
 زیرا که حجم مثلث از جانب زاویه کمتر بود از جانب ضلع و چون چنین باشد منقسم شود
 و بدانکه از اثبات جوهر فرد و تقاضا در مسئله حدوث عالم هیچ طعن لازم نیست

زیرا که دلیل اقلیم که جوهر منقسم بود محدود شود و خواه منقسم باشد خواه نامنقسم
 پس بعضی از علما در مسئله فوت دلیل از جانب این توقف کرده اند و مادرین موضع
 یک جواب **یکوم** چنانکه جواب باشد از جمله شبهات و از اینست که این
 همه محتملها که گفته شد بنا است بر آنکه هر یک از جانب جوهر خاصیتی است و صفی
 که از خاصیت در دیگر جواب یافته نشود کثر این معنی موجب حصول انقسام بفعل
 است پس اگر این محتملها حق باشند باید که انقسامات امتناعی بفعل حاصل باشد و
 اتفاق این باطلست پس این نتیجه این محتملها است با اتفاق باطلست و این مقصود شما
 و از انقسام بقوت نه بفعل است از این محتملها حاصل نیست پس جواب نقض این شبهات
 لازم نیاید و نامت بقدر این جواب با جوابها المنفصل در کتاب مفرد که درین صله
 سلخته ایم شرح داده ایم اگر کسی را باید ماکله از قانع محیط شود از کتب طالع
 کند و بالله التوفیق **مسئله الثامنة والعشرون**
فحقیقة النفس بدانکه مراد ما از لفظ نفس از جنین است که لفظ بروی دلیل باشد اینجا
 که گویندنا فحولت و انا ادرکت و چون این معلوم شد کوم عقلا از اختلاف محنت بسیار
 در ماهیت نفس و ضبط لغزها است که کوم الذی شرا لیه کل واحد بقوله انا
 اما از یکو جسم او جسمانی **اولا** جسم او جسمانی **اولا** او کون هر یک از هذال
 تقسیمات شایما او لا یشایس اگر نفس جسم باشد این هیکل محسوس من باشد اجسیمی باشد
 اندون از هیکل اما این نفس عبارتست از هیکل شاهد محسوس من قول اختیار
 جمعی بسیار است از متکلمان و این قول ضعیفست و برضعیف از دورهاست **برهان اول**

حکم

ست

قسام

انست که بیدار عظمی در اینم که من همان کسم که بیش ازین بد سال و بیست سال
 موجود بوده ام و یقین می دادم که اجزای بدن من امروز و غیر از اجزای است که پیش
 ازین بد سال و بیست سال موجود بوده ام زیرا که می بینم که آدمی که بپا شود
 و سخت لاغر شود و بعد از آن فربه شود و پیوسته اجزای وی متکثر می شود
 گاه بعرق و گاه به موی و گاه بناخن و گاه بدملها و ریشها و پیوسته محتاج
 غذا باشد و حاجت غذا از آن جهت است باید متکثر شود و چون معلوم
 شد که من امسال همان کسم که بیش ازین بیست سال بوده ام و اجزای من امسال
 نه از اجزای است که پیش ازین موجود بود معلوم شد که نفس عبارت نیست
 ازین هیكل **برهان دوم** است که هر کسی هستی خود می داند و هرگز
 او بغير او تشبیه نشود و بسبب این باشد که غافل باشد از جمله اعضا و اعضاء
 و باطن خود و آنچه معلوم است غیر از آن باشد که معلوم نیست پس معلوم شد که
 نفس عبارت نیست از هیكل **اما قول دوم** و از آنست که نفس جسمی است موجود
 در داخل این بدن و بدانکه این قول منشعب است با قول بسیار **قول اول**
 اختیار افلو طرحس و او می گویند نفس انش است زیرا که خاصیت انش و شئی
 است و حقیقت نفس چیزیست که بواسطه انش در نزد شنای درال و قوت
 حرکت اختیاری بدین می آید پس نفس انش است و آنچه طبعیان می گویند که مایه
 تن حیات غریزی است این مذهب است **قول دوم** اختیار در بیجان
 است و او می گویند که نفس هو است زیرا که آدمی که نفس متردد است حیوة باقی

است و چون نفس منقطع شود حیوة منقطع شود پس نفس عبارتست ازین
 نفس که حقیقت او حره و اینست و دلیل **اول** آنست که هو را هیچ رنگ
 نباشد و در منافذ تنگ در روز و اشکال مختلفه با سانی قبول کنند این همه خاصیتها
 در نفس موجود است **قول سیم** قول الساطع است و او می گویند است
 زیرا که آب سبب نشو و نماست و نفس مبداء نشو و نماست پس باید که نفس
 آب باشد و بدانکه این هر سه مذهب باطلست زیرا که با حجتها و این هر سه
 طایفه بر قیاسی است مرکب از دو وجه در شکل ثانی و این قیاس منتهی نباشد
 که نه لا متع است و استنوا مختلفا تا لما هیئة فی بعض الاحکام و الصفات **قول**
 چهارم آنست که نفس عبارتست از مجموع اخلاط اربعه بشرط آنکه هر یک مقدار
 معین باشند و دلیل این قول آنست که ما دایم که اخلاط اربعه هر یک مقدار
 مخصوص اند حیوة باقی است و هر بار که نه جنان باشد حیوة باطل می شود **قول**
 پنجم آنست که نفس عبارتست از خون زیرا که شرف اخلاط اربعه خونیست **قول**
 ششم آنست که طبایع اجسام مختلف است با هیئت زیرا که از جسم که انشست
 لطیف است و او هرگز ارض نشود و بالعکس پس نفس اجسامی است لطیف و حیوة
 از جسمها از صفت ذاتی است و چون از اجسام بتن در آیند و در اجزای تن ماری
 شوند هم چنانکه سرمان انش در جسم فخر و سرایان و عن در جرم کف و سرایان اب
 کل در هر یک کل صا و هذا الهیكل جیا بسبب المشابكة والذوبان والاختلاک المتبدل
 لا مفرق الخ لک الاجسام اللطيفة الحیة و انما طرق الخ هذا الهیكل پس ما دام که

استنوا
 فی بعض الصفات
 منتهی
 منتهی
 منتهی

اخلاط و اعضا اعتدال باشند از اجزای مشابهی تن باشند و حیوة باقی باشند
 و چون اخلاط و اعضا از اعتدال نمانند جسم مفارقت کند و از مرکب باشد
قول هفتم است که نفس مزاجست و اعتدال در کاشت زیر آن چون
 اخلاط و ارکان با ملک یکراست میخیزد شوند اعتدالی بدین این نفس عبارتست
 از آن اجزای وقت اعتدال **قول هشتم** است که نفس عبارتست از آن
 ارواح که در شرابین بدن اسیر قلب متولدست و بواسطه شریانیها بجهت تن
 برسد **قول نهم** است که نفس عبارتست از آن ارواح که در مغز متکثر
 شود و در شطامه اعصاب بجهت تن برسد و ترافوت حس و قوت حرکت اختیار
 دهند **قول دهم** است که اجزای این بدن بر دو قسمت یکی اجزای اصلی
 دوم اجزای عارضی و تبعی **الف** اجزای اصلی است از اول حیوة تا آخر عمر
 باقی است و هرگز نه کم شود و نه بیش **ب** اجزای عارضی است و قبی
 که زایل می شود و گاه ناقص و حقیقت نفس از اجزای اصلی است و اجزای
 اصلی هرگز نیست با کسی دیگر اجزای فاضل و تبع نباشد و این قول اختیار
 ماست و مذهب بیشتر از متکلمان محقق و بنا برین قول اکثر شبهات منکران
 حشر و نشر دفع شود اینست تفصیل قول کسانی که گویند نفس جسم است
اما قول دوازدهم که گویند نفس حیوانی و این قول هم منسجم است با قول
 بسیار **قول اول** است که نفس عبارتست از صفت حیوة **قول دوم** است که
 نفس عبارتست از شکل و تحطیط انسان **قول سیم** است که نفس عبارتست از

شأنیت اخلاط و اعضا **اما قول دهم** است که نفس حیوانی است
و نه جسمانی این اختیار جمله فلاسفه است و از قدماء معتزله مذهب
 معمر بن عباد السامی و مذهب بیشتر از اخباریان و افضل از متاخران اهل کلام
 قول غزالی و ابو یزید دوسی و ابوالقاسم الراغب و بدان **اما** این قوم در نفی
 این مذهب و جوه بسیار گفته اند لکن اعتقاد همه بر یک وجهست و آن اینست
 که در وجود معلوماتی هست قسمت ناید بر پس علم بدان معلوماتی باید که قسمت
 ناید بر بود پس محل آن علمها باید که قسمت ناید بر بود و هر چه متخیز باشد
 و قایم باشد متخیزان چنین قسمت پذیر شود و باشد پس باید که محل آن علمها
 نه متخیز باشد و نه قایم متخیز **اما مقدمه نخستین** است که لزوم وجود
 معلوماتی هست که قسمت ناید برست و برین وجههاست **برهان اول** است
 که مادات خدای تعالی می دانیم که ذات خداوند تعالی هرست شده است
 که هیچ وجه قسمت پذیر نیست و این **و حالت می دانیم** و وحدت
 قسمت پذیر نبود **برهان دوم** است که هیچ شکی نیست که ما چیزی می دانیم
 پس این معلوم است یا مرکبست یا مفرد اگر مفردست پس مطلوب حاصل شد
 و اگر مرکبست و مرکب از اجتماع مفردات بدین آمده باشد پس هر یک مرکب
 موجود باشد مفرد هم موجود باشد و دانستن مرکب آنکه بود که دانستن
 از مفردات حاصل باشد پس همه تقدیرها معلوم شد که بعضی چیزها که مفرد
 اند و از ترکیب عاری معلوم ما اند **اما مقدمه دوم** و آن اینست که چون معلوم

قسمت نپذیر بود علم بدان معلوم قسمت نپذیر بود و دلیل بر این
است که اگر علم بچنین معلوم قسمت پذیر بود هر یک از اجزای آن علم باطل باشد
بدان معلوم با علم بجزئی از اجزای آن معلوم اولاً مکنون علماً نماند لکن معلوم و لایق
من اجزاء نماند لکن معلوم اگر هر یک از اجزای آن علم متعلق باشد بجهت آن معلوم پس
جزء مساوی کل باشد من جمیع الوجوه و هذا محال و اگر هر یک از اجزای آن علم
متعلق باشد بجزء از اجزای آن معلوم پس آن معلوم مرکب باشد مفرد نباشد
و اگر هر یک از اجزای آن نه متعلق بود بدان معلوم و نه متعلق بود بجزء از اجزای
آن معلوم و آن علم عبارتست از مجموع اجزای آن علم این که آن علم متعلق بود البته
بدان معلوم پس آن علم که متعلق است معلوم متعلق نبود بدان معلوم و هذا محال
اگر **سایب گوید** که جوار را بنود که چون مجتمع شوند بسبب اجتماع ایشان صفتی نو
بدیند و آن صفت نوعی باشد بدان معلوم **جواب** گویم قطعی هذا
التقدير علم بدان معلوم آن حالت متعده است پس اگر آن حالت قسمت پذیر بود
عین آن تقسیم کند شده در آن حالت متعده یا ذکر کرده ایم پس اولها التي ذکر ما یزید
و آن بتسلسل انجامد و آن محال است و اگر قسمت پذیر نیست پس لازم آید که چون
معلوم نامنقسم باشد علم بروی هم نامنقسم باشد و مطلوب ما جزین نبود
اما مقدمه سیم و آن است که چون علم قسمت پذیر نبود علم قسمت
پذیر نبود و **برهان** آنست که هر چه قسمت پذیر بود روی دو نیمه فرض
کرده شوند پس چون عرض هر دو را حلول کند از سه حالت بیرون نبود یا هیچ

از آن عرض هر دو نیمه بنود یا بتخامت در هر دو نیمه بود یا باره از آن عرض
درین نیمه بود و باره دیگر از آن عرض در آن نیمه بود اگر هیچ از آن عرض
در هیچ دو نیمه نبود پس آن عرض بدان محل قائم نبود زیرا که آن محل عبارتست از مجموع
آن دو نیمه و اکنون عرض بتخامت در هر دو نیمه بود پس هر یک عرض بدان محل
قائم بود و اگر نیمه از آن عرض نیمه دیگر محل قائم بود و نیمه دوم از آن عرض
نیمه دوم از آن محل قائم بود پس لازم آید که عرض منقسم بود و ما درست
کردیم که این علم قسمت پذیر نیست و چون این هر سه قسم باطل شد بینا شد که
هر بار که علم قسمت پذیر نبود محل آن علم مع قسمت پذیر نبود **اما مقدمه چهارم**
و آن است که هر چه متخیز باشد یا قائم متخیز باشد قسمت پذیر بود آنست
که ما در مسأله پیشین جوهر فرد باطل کرده ایم و بدلیل درست کرده ایم که هر چه
متخیز باشد قسمت پذیر بود الی عنوان النهایة و در مقدمه پیشین درست کردیم
که هر چه عرض بود قائم محل منقسم اولاً بدین منقسم باشد الی غیر النهایة و چون
نفس ما محل از علمها نامنقسم است باید که نفس ما نه متخیز بود و نه قائم
متخیز و اینست مطلوب و بدان **برهان** هر چه حجت در و مقدمه نزاع است
بلکی نماند قسم که آن کل ما محل المنقسم منقسم و الدلیل علیه وجوه ۵
لغوی از النقطة موجود مشار الیه غیر منقسم هو ان كان جوهرًا فقط
ثبت الجوهر الفرد و بطل دلیلکم و ان كان عرضًا فحمله ان لم يكن منقسمًا فقد
ثبت الجوهر الفرد و بطل دلیلکم و ان كان منقسمًا فقد بطل قولکم ان الخالق المنقسم

منقسم و **ثانی** ان الوحدة تعرض و می باشد لا شیاء مبادعة عن
 الكثرة ثم انها قائمة بالجسم فانما ان لم تكن قائمة بالجسم والكثرة حاصلة
 فيه فذلك الكثرة ان كانت متناهية فقد ثبت الجوهر المفرد وبطل دليلكم و
 ان كانت غير متناهية لزم اشتغال الجسم المتناهي المقدار على اجزائه متناهية
 بالفعل وذلك محال **و ثالثا** ان الاضافات كاللحوة والبنوة قائمة بالاجسام
 و متنع ان يقال قام نصف الاب نصف الابوة و بثلاثة ثلث الابوة **و رابعا**
 ان الوجود صفة قائمة بالجسم و متنع ان يقال قام بنصفه نصف الوجود
 و بثلاثة ثلث الوجود و اذا جاز ان يكون نصف الوجود وجودا و ثلث الوجود
 وجودا فلم لا يجوز ان يكون نصف العلم علما و ثلث العلم علما و اما **الاعتقاد**
 دوم است که مدار این حجت بر آنست که هر چه مختص است منقسم است
 و ما در مسله پیشتر درست کرده ایم اثبات جوهر فرد نیست محصل این
 مسله و بالله التوفيق **المسألة التاسعة والخمسون**
في اثبات الخلا داخل الحالة مراد ما از خلا آنست که دو جسم باشند چنانکه ماس
 یکدیگر نباشند و در میان آنها ایشان جسمی یکدیگر نباشد که ماس ایشان باشد و
 اکثر فلاسفه انرا منکرند مگر ابو البركات بغدادی که او مثبت خلاست و
 بدانکه حاصل سخن در اثبات خلا دو حجت است **حجت نخستین** آنست
 که چون جسمی از جای بخارج دیگر انتقال کند ان مکان منتقل الیه قبل انتقال
 هذا الجسم باخالی بوده است یا ماقبوضه است اگر خالی بوده است پس خلا

درست شد و اگر ماقبوضه است این ساعت که این جسم بوی انتقال کرد با
 جسم که پیش از آن اینجا بود هم اینجا ماند یا بیرون آمد اگر هم اینجا ماند پس
 تن داخل اجسام بود و این محال است و اگر ان جسم بیرون آمد اگر هم درین حال
 که این جسم بجایگاه ان جسم رفت ان جسم از اینجا بجایگاه این جسم نماند
 اگر هم ان جسم بجایگاه دیگر رفت **اما** قسم اول باطلست زیرا که حرکت
 این جسم موقوف بر فراغ از مکان منتقل الیه بود و فراغ از مکان موقوف
 بود بر اسفال جسم از ان مکان و اسفال از جسم از ان مکان موقوف بود بر فراغ
 این مکان و فراغ این مکان موقوف بر حرکت این جسم از این مکان پس دور داریم
 این دو دور محالست **اما** قسم دوم هم باطلست زیرا که سخن در اینجا ان
 مکان سم فارغست یا ماقبوض است در مکان دوم و این موردی باشد
 بدانکه چون شبهه بجنبه جمله عالم حرکت در این باطلست و ایضا
 چون جمله عالم بجنبه پس جمله عالم کاه پیش می شود و کاه می پس می آید پس حصول
 خلا در خارج عالم نداریم این و بنزدیک خصم این محالست پس درست شد که نفی
 خلا موردی است بدین اقسام باطله پس باید که نفی خلا محال باشد **اگر سائل**
گوید پس بر همین تقدیر که این که چون ماهی در زیر بحر اعظم بجنبه باید که
 جمله دریا بجنبه یا لازم آید که در میان آب خلا بود و این بعیدست زیرا که آب
 جوهری ثقیل سیال است چون موضعی خالی باشد و هیچ مانع نبود که باید که بشود
 پس خلا متنع بود **جواب** گوئیم اثبات خلا در داخل دریا مذکور است

اغ

ل

و چون منتهی ما اشیا قادمه مختار است هیچ عجب نبود که اجزای اب را از سیلا
منع کند لکن اگر **سبب اول** بود که مراد رسد که گویم چون از رو است جوارو این بود که چون
جسم از مکانی دیگر اسفل کف فاعل مختار از اجزاء هوا که در مکان منتقل
ایده بود اعدام کند و در مکان منتقل عنه در حال اجزای هوا بیافریند و چون
این احتمال وارد ظاهر شد دلیل ساقط باشد **حجت دوم** در اثبات
خلا است که در وسط مستوی در وجود فرض توانیم کردن و انطباق هر یک بر آن
دوم فرض توانیم کردن بکلیت بس ارتفاع یکی از آن دوم دفعه واحد فرض
توانیم کردن و هر بار که این ارتفاع دفعه واحد فرض کرده شود خلا لازم آید
اما مقدمه نخستین و از آنست که ماد و سطح مستوی فرض توانیم کردن
بره **ان** از آنست که اگر مستوی نباشد یا از عدم استوایی بسبب ارتفاع
و انحنای باشد در اجزای سطح ماسبب حصول مسام در اجزای وی **اما**
ارتفاع و انحنای لابد بود که بسطحهای کوچک رسد که در وی هیچ ارتفاع و انحنای
نبود و الا لازم آید که در وی ارتفاع نامتناهی بود و از آن لازم آید که در وی
اجزای نامتناهی بفعل حاصل باشد و این محال است **اما** حصول مسام در
اجزای آن سطح اگر باشد لابد بود که میان هر دو فرجه سطح مستوی موجود
باشد و الا لازم آید که آن سطح مرکب باشد از نقطه های متباین و این محال است
و اما مقدمه دوم و از آنست که ماس از جنین و سطح بکلیت فرض توانیم کردن
هم ظاهر است زیرا که چون ماس بعضی اجزای سطح ممکن است ماس باقی هم ممکن باشد

لعل الله اعلم

لأن لكل متساوية في الماهية فما جاز على البعض جاز على الباقي **و اما مقدمه سیم**
و از آنست که ارتفاع هر یک از این دو سطح از آن دیگر دفعه ممکن است و بره
اینست که اگر چون یک جانب سطح مرتفع شود از آن جزو که بوی متصل بود موقع
شود نقص آن اجزا لازم آید و این محال است **و اما مقدمه چهارم** و از آنست که چون
این فرضها واقع شود خلا لازم آید و بره **ان** از آنست که اگر در آن میان
حجم حاصل شود ماس که آن جسم در آن میان بوده است یا گویم از بیرون بدینها
در رفت روا نبود که در آن میان جسمی بوده باشد زیرا که فرض کرده بودیم که آن
هر دو سطح ماس یکدیگر بوزند بکلیت و هرگاه که چنین نباشد در میان آن سطح
هیچ جسم موجود نبوده باشد و اگر گویم که جسمی از بیرون بدین میان در رفت یا از
مسام اعلی و اسفل در اعلا یا از الخلف و جواب روا نبود که آن مسام در این پراک
ما فرض علم این مسام کرده ایم و اگر از جواب در آمد لابد باشد که آن جسمها تخت
نکارها گذر کنند نگاه میان برسند پس در آن وقت که در کنارها باشند در میان
نباشند پس در آن وقت میان خالی بود پس خلا حاصل شد و بدینا **ان** این
حجت را دفع کردن بر اصول فلاسفه ممکن نیست لکن بر اصول تکلمان سهوالی
هست و از آنست که جوارو نباشد که در وقت ارتفاع یک سطح از آن
دوم فاعل مختار در آن میان جسمی بیافریند و برین تقدیر خلا واقع نشود **اما**
شبهات **فایان خلا سه است** **شبهت نخستین** اگر خلا فرض
کرده شود از خلا قابل زیادت و نقصان و تقدیر باشد و هر چه چنین باشد مقدار

ن

ن

بود و هر چه چینی باشد ملا بود **اما مقدمه نخستین** وانی است که اگر خلا فرض
 کرده شود قابل زیادت و نقصان و تقدیر باشد **بره** **ان** این است که
 از قدر خلا که در میان دو کناره طاس است کمتر است از آن خلا که در میان شهرها
 و از خلا کمتر است از آن خلا که در میان زامان و زمین است پس معلوم شد که خلا
 قابل زیادت و نقصان و تقدیر است **و اما مقدمه دوم** است که هر چه چینی
 باشد مقدار بود و **بره** **ان** این است که عدم محض و نفعی را نتوان
 گفتن که بیشتر است یا کمتر زیرا که بیشتر آن باشد که هم چند کمتر در وی یافته شود
 و زیادت و این معنی در عدم محض معقول نبود و **ایضا** عدم محض را می‌توان
 محالست و این خلا را نتوان نمودن زیرا که توان گفتن که میان دو کناره طاس یک
 گز است و میان دو دیوار خانه پنجاه گز است و میان دو شهر چندین فرسنگ است
 و چون می‌توان عدم محالست و می‌تواند خلا حق است معلوم شد که آن خلا علم
 نیست بلکه او موجود است و او را مقدار حاصل است **و اما مقدمه سیم** و آن
 است که چون موجود است و مقدار است او جسم است زیرا که مقدار با نفس جسم
 است یا صفتی است قائم بحسب و علی التقدير چون مقدار حاصل باشد جسم حاصل
 بود پس در هست شد که اگر خلا فرض کرده شود از خلا ملا باشد و این محال است
 پس خلا فرض کردن محال باشد **نیمه هفتم** **دوم** اگر خلا فرض کرده شود حرکت
 در وی مافی زمان باشد یا لافی زمان باشد و این هر دو قسم محالست پس فرض خلا
 محال باشد **اما** بیان آنچه در حرکت کردن محال باشد که فی زمان باشد

است که هر چند ملا در فتنه حرکت در وی سیراع تر بود و چون چینی باشد باید که
 حرکت کردن در خلا در غایت سرعت باشد زیرا که در خلا هیچ معاوق نیست و چنان
 چینی است که می‌تواند که مسافت فرض کنیم برآز آب و تقدیر کنیم که گذشتن از اول
 این مسافت تا آخر او به ساعت ممکن باشد و همین مسافت را خالی فرض کنیم و تقدیر
 کنیم که گذشتن از اول آن مسافت تا آخر او به یک ساعت ممکن باشد پس خلا دیگر فرض کنیم چنان
 غلط او عشر غلط آب باشد و ما درست کردیم که هر چند غلط کمتر حرکت سیراع تر و زمان
 حرکت کمتر پس لازم آید که زمان حرکت در این ملا عشر زمان حرکت در آب باشد پس زمان حرکت
 در این ملا یک ساعت باشد و زمان حرکت در این خلا هم یک ساعت بود پس زمان حرکت در ملا
 و در خلا برابر باشد و این محالست زیرا که ملا عایق حاصلست و در خلا هیچ عایق
 نیست و حرکت با عایق ممکن نبود که مساوی حرکت بی عایق باشد پس معلوم شد که
 اگر حرکت در خلا واقع شود در زمان این محال لازم آید **و اما** **الب** حرکت در خلا واقع
 شود لافی زمان این هم محالست زیرا که حرکت بر مسافت باشد و مسافت منقسم است
 بر سیل و نیمه نخستین از مسافت منقسم باشد بر سیل و نیمه دوم از مسافت
 و چون بعضی بر بعضی مقدم بود لابد زمان حاصل باشد پس معلوم شد که اگر خلا فرض
 کرده شود حرکت در وی لافی زمان محالست و فی زمان هم محالست پس باید که فرض خلا محال
 باشد **نیمه هفتم** **سیم** اگر خلا فرض کرده شود اجزای وی باید که متشابه
 باشد که اگر بعضی خلا فرض می‌شد پس هر یک از صفتی و خاصیتی باشد که از برای آن
 صفت محالست زیرا که هر کوا صفتی باشد و خاصیتی باشد و موجود بود پس

نک ملا

صل

ض

اگر در اجزای خلا اختلاف حاصل باشد خلا موجود باشد معلوم نبود پس پیدا شد که
اگر خلا فرض کرده شود از اجزای که در وی فرض کرده شوند متساوی باشند و اگر متساوی
باشند باید که جسم هر وی نه ساکن شود و نه متحرک است اینج در وی ساکن شود
است که ساکن جسم هر وی علی التبعین از نگاه معقول بود که از چنین خاصیتی باشد
که دیگر چیزها را نبود و از ترجیح مکانی مرتج بود و این محال است و است این حرکت
نکند است که حرکت کردن است که چیزی مطلوب بود و دوم چیزی متروک پس چون
مهمه برابر باشند تخصیص یکی بهرب و دوم بطلب ترجیح ممکن باشد و مرتج و آن
محال است پس درست شد که اگر خلا فرض کرده شود باید که جسم هر وی نه ساکن باشد
و نه متحرک لکن این بدیهه عقل محال است پس فرض خلا باید که هم محال باشد **کوسایل**
کود جوار و نبود که فاعل مختار حکم اختیار خود تخصیص از جسم کند چیزی معین را
لعلته **جواب** اگر از چیز با چیزها دیگر برابر باشد من کل الوجوه پس تخصیص
کردن بدین چیز علی التبعین ترجیح ممکن باشد لعلته و آن محال است و اگر و نبود پس
اختلاف بدین این و از اختلافی که عوارض باشد یا در لوانم اگر در عوارض بود سخن
در اختصاص هر یک از این چیزها بذات صفت عارض یا زاید و اگر بلوانم بود اختلاف
لوانم کاشف باشد از اختلاف ماهیات پس لازم آید که احیاء مخالف یکدیگر باشند
ماهیت پس موجود باشند پس ملا باشد پس لازم آید که خلا ملا شود اینست
تقریر ششتمی منکر از خلا **جواب** از ششتمی **خست** است که لا نسلم که خلا قابل تقدیر
و مسالمت است بل اینج در خلا حاصل شود قابل تقدیر و مسالمت است یعنی الذی

عجز حصوله بین طرفی اطراف اقل ما کن حصوله من الحدارین پس تحقیق قابل تقدیر و مسالمت
ان جسمهاست که در خلا فرض کرده می شود اما قس خلا لا نسلم که قابل تقدیر و مسالمت
است **جواب** از ششتمی **خست** است که حرکت من حیث انه حرکت مستحق
قدری معین باشد از برای سبب مافی المسافة من المعاوقة مستحق قدری دیگر باشد
از زمان بریز حرکت که در صد که از خلا واقع شود چون در یک ساعت بود از حرکت که در
ملاقات شود که غلط او عشر غلط اب بود در ساعتی و عشر ساعتی واقع شود اما
ساعت از برای اصل حرکت و اما عشر ساعت از برای عشر غلط اب پس معلوم شد که
این سخن مغالطه و یکبار است **جواب** از ششتمی **سیم** است که با یازده سخن بنفین
قائم مختار از می کرد و مادامه مسئله حدوث اجسام اینج تعلق جواب این سخن داشت
تقریر کرده ایم و الله اعلم **المسئلة الثلثون**
فی الحساد بدلتک بیش از آن که در مقصود شروع کنیم تقدیم چهار مقدمه واجب
مقدمه اول است که ماده مسئله اثبات نفس یا انکس که گوید که نفس جسم است
می گوید که اجزای بدن انسان برد و قسم است یکی اجزای اصلی و آن اجزای است که از اول حدوث
حیوة تا آخر حرکت باقی است و هیچ زیادت و نقصان یا بدین راه نبود و قسم دوم آن
اجزای است که سبب فزونی و لا غری و بیماری و تن درستی گاه زاید می شود و گاه ناقص می
شود و چون این معلوم شد گویم در دنیا امر و نهی و مدح و ذم و مرغیب و ترهیب متوجه
برای اجزای اصلی است و در قیامت حشر و نشر و ثواب و عقاب و مطالبات و مواعظ
با آن اجزای خواهد بود **امت** از اجزای زاید فاصله که گاه ناقص می شود و گاه

است
ث

ناید می شود بوی هیچ اعتبار نیست نه در تکلیف که در دنیا حاصلست و نه در حشر که در
 آخرت موعود است و هر کس که در مسئله اثبات معاد جسمانی شروع کند باید که این اصل
 را محکم کرده باشد تا از شبهات منکران معاد جسمانی جواب تواند داد **مقدمه دوم**
 است که عقلا را خلافت کمجور چیزی معدوم شود اعداقت عینا و بعدا عدم جاین
 هست یا نه جمله فلاسفه می گویند محال است و ابوالخیر البصری و ناصب مذهب او محمود
 خوارزمی از معتزله آن قول اختیار کرده اند **اما** جمله مشایخ معتزله اعداقت
 معدوم را وادارند و ایشان این مسئله بنا بر مذهب خود نمیدهند که معدوم شیئی است و
 شدت چیزی که عبارتست از آنکه صفت وجود از ذات زایل شود اما از ذات علی التبعین
 بعدا عدم باقی باشد پس بنابرین اصل گفتند که اعداقت معدوم روا باشد **و اما**
 اصحاب ماضی معدوم شیئی باشند و گویند چه چیزی معدوم شود نه از وی وجود
 ماند و نه ذات و نه عین بلکه بقی محض نیست صرف شود و باین همه می گویند که اعداقت
 عین از معدوم روا باشد پس جوان اعداقت معدوم بر وجه مذکور هیچ طایفه از طوائف
 فلسفی و اسلامی نیست مگر مذهب ما و اصحاب ما **و دلیل اول** بر جوان اعداقت معدوم
 است که گوئیم این چیز که معدوم شد بعدا عدم جاین الوجود لذاته است و صفت
 قایل به خدای تعالی همچنانکه بوده است باقی است پس باید که اعداقت از معدوم جاین
 باشد **و دلیل دوم** بر آنکه این معدوم شد بعدا عدم جاین الوجود است است که جوان
 وجود یا از لوازم ماهیت است یا از لوازم ماهیت او نیست اگر از لوازم ماهیت
 است پس باید که آن جوان حاصل باشد و اگر از لوازم او نیست پس از جوان بر وی

جاین باشد پس از جوان را جوانی دوم باید و آن موعود باشد بتسلسل و از محال است
 پس درست شد که معدوم بعدا عدم جاین الوجود است **اما** این صفت
 قدرت باقی است ظاهر است و آن هر دو مقدمه جوان اعداقت معدوم لازم آید اگر
سایر گویند این گفتی که جوان از لوازم ماهیت است پس ادام که ماهیت بود باید
 که جوان حاصل بود و این سخن سخت متین است لکن این سخن از نگاه راستی است که ماهیت او
 بعدا عدم باقی باشد و این سخن بر مذهب انکس است این که معدوم شیئی گویند چون شما
 این اصل را منکرید این دلیل حکونه تقریر کنید **جواب** گوئیم ناماندر
 ذات مانع از نیست که بر وی حکم کرده شود که او متنع است یا جاین است و بر علیه
وجوه احدها انا حکم بان هذا الحدیث کان جائز الحدیث قبل الحدیث و الحدیث لیس
 هو الذات علی قواعده قول بان معدوم شیئی بل الحدیث هو الوجود و الوجود مکانی محصلا
 قبل الحدیث ثم انا حکم علیه بان کان يجوز ان یخصا قبل ذکر فعلنا ان کونه عام یا محصلا
 منافی للحکم علیه بالجوان **و ثانیها** ان الخصم حکم علی هذا الذی عدم و فنی الکلمه بانه
 متنع عوده و المحکوم علیه بامتناع العود لیس الا ذلک الشخص الذی فنی فعلنا ان فناء
 و عدمه لا منعه صحت الحکم علیه بان تعجیزا و لیس بجاین **و ثالثا** ان هذا الذی فنی فنی
 بعد فناء اما ان يجوز الحکم علیه بشی من الاحکام او لا يجوز الحکم علیه فان جاز الحکم علیه فقد
 سقط السؤال ان امتنع الحکم علیه کان ذلک متناقصا لان امتناع الحکم علیه حکم علیه بالا
 قیست ان القول بانه متنع الحکم علیه بوجوب کونه محکوما علیه و ما ذی فقیه الی شوبه کان
 باطلا فطل القول بان ما عدم و فنی امتنع الحکم علیه **و رابعها** انا حکم علی شریک الله تعالی

متناع

بانه متمنع و علی جمیع الضدین بانه متمنع و المحکوم علیه لهذا الامتناع هو شریک
 الله و الجمع بین الضدین ثم هذه اما هیئات لیس لها حقوقا ضلوا و البتة باتفاق
 العقلاء فلهذا ان الحكم علی الشئ لا مستدعی کون المحکوم علیه شوتیا **وخاصة**
 انما حکم بان الوجود و العدم لا یجتمعان و هذا حکم علی مسمی العدم بانه شافی الوجود و
 لعائنه فالمحکوم علیه هذه المعانده و المناقاة هو مسمی العدم و مسمی الوجود متمنع
 ان کون له حقوق لانه یقبض الحق و العین و المقرر و لحد التقضین که کون عین
 الثاني **اما شبهات منکران** اعادت معدوم سه است **شبهت**
تخنین است که حکم کردن بجواز اعادت چیزی که موقوف باشد بر عقل بر آنکه عین
 ان چیز و هویت او باقی بود زیرا که جواز اعادت او فرع ان باشد که او او بود و بعد
 العدم نه عین ماند و نه ذات و نه تعیین پس حکم کردن بر وی بجواز اعادت محال باشد
شبهت دوم است که اگر اعادت معدوم روا بود پس اعادت لزوقت اول را
 که نخست او را هر وی افریدیم روا باشد پس هم برین تقدیر اعادت او در عین وقت
 اول بوده باشد پس اعادت عین ابتدا شود و این محال است پس معلوم شد که اعاد
 معدوم مودی باشد محال پس اعادت معدوم محال باشد **شبهت سیم** چون فرض
 کنیم که جوهری معدوم شد پس حق تعالی لز جوهر را از افرید و جوهری دیگر یا فرید
 پس سبب این هر دو جوهر یا ان جوهر ششین که معدوم شد یکی است پس آنچه یکی
 عین است که او پیش معدوم شد و لیکن نبود از ان که خود این دو هم عین از ششین
 باشد پس باید که ما این دو عین از ششین با هیچ دو عین از ششین نباشد و محال است که هر دو

عین از ششین زیرا که دو عین یکی نباشد پس باید که هیچ دو عین از ششین نبود پس
 معلوم شد که اعادت معدوم محال است **جواب از شبهت نخستین** است که حاصل
 سخن اینست که حکم کردن بجواز اما امتناع چیزی که موقوفست بر حصول تعیین از چیزی
 بنفسه و ما این سخن را منقوض کردم بوجوه **جواب از شبهت دوم** است که
 حدوث موقوف وقت نیست و اما از وقت مهم حادث است پس حدوث باید که نه
 وقتی دیگر باشد و این بتسلسل انجامد و این محال است بل که میدان باشد که وجود او
 بیکار حاصل شده باشد و معاد ان بود که بار دوم باشد **جواب از شبهت** است
 که هیچ شکی نیست که اگر چه متمنا لان در ماهیت برابر باشد لکن در تعین برابر نباشد
 پس هر دو جوهر یا از افرید و مثل او یا از عین از مثل متمیز شوند یا از عین حاصل پس
 آنچه گفت که لیس کون احد الجوهرین عین ما عدم اولی من کون الثاني عین ذلک باطل شد
 و بالله التوفیق **فصل ثانی** **سیم** است که مذهب ما است که هر چه جز خدا نیست عدم
 بر همه رواست و فلاسفه می گویند جاز ان می اگر چه از ان نیست مذهب ما طاطا لیس
 لکن باید که است و قابل عدم نیست و می گویند اجسام قابل عدم نیستند و هیولی قابل
 عدم نیست **و دلیل** ما بر آنکه هر چه جز خدا است محذرات و هر چه محذرات بود هم
 قابل وجود بود و هم قابل عدم زیرا که هر چه محذرات بود پیش از وجود معدوم بوده با
 و اگر ما هیئت او قابل عدم نبود کی از محال بودی و بعد از ان عدم موجود شده است
 و اگر قابل وجود نبود کی از سخن محال بودی پس معلوم شد که ماهیت هر چه جز خدا
 نیست قابل وجود است و هم قابل عدم و درنت کوندم **فصل ثانی** **دوم** از این مسئله که این
 حدوث عالم در شش کده ایم که هر چه جز خدا نیست مح

کتاب از هند و ثانی و سیم و بطر و بال وقت و الا ان کان کذا الوقت حادثا
 فلهذا انما هو وقت اخر و انهم التسلسل للحدوث و المحدث لکن ان کون سبوقا
 بالحدوث البتة و لکن بالحدوث المعاد صیران کون سبوقا کذا و ثانی و سیم و سبوقا
 سبوقا

یست

قابلیت لازم ماهیت است و هر چه لازم ماهیت باشد هرگز زایل نشود پس معلوم شد که هر چه چنانچه ایست عدم بر همه علی الاطلاق رواست **اما شبهه یاف**
 فلاسفه چهار است **شبهه نخستین** می گویند نیست شدن معنی الیست زیرا که اگر قابل عدم بود از قابلیت عدم یا صفت وی بود یا صفت غیر وی و این بود که قابلیت علم صفت وی بود زیرا که هر چه قابل چیزی بود قابل ماقبول شدن و با شد و علم چیزی با وجود آن چیز جمع شدن محال باشد پس معلوم شد که اگر عدم بروی روا بود قابلیت عدم او بوی قایم نبود بلکه غیر او قایم بود پس از غیر قابل عدم بود و این بخیر دیگر حاجت افزد و این بتسلسل انجامد و از محالست پس باید که بخیری برسد که از چیز قابل عدم نبود پس نیست شدن که جان ما چیزی است که قابل عدم نیست اگر **سایه** **دوم** پس معنی از حجت لازم آید که هیچ چیز از صور و اعراض قابل عدم نبود لکن این برخلاف مشاهده است **جواب** کوم صور و اعراض قایم باشند باده بجهت امکان حدوث و امکان عدم ایشان حاصل باشد باده اما ما درست کردیم که جان موجود است مجرد از ماده نه جسمست و نه جسمانی و جزو اولیاده بنود معقول نبود که امکان فناء او قایم باشد بوی بر فرض ظاهر شدن **شبهه دوم** است که زمان قابل انقطاع و استیفاء نیست پس باید که حرکت قابل استیفاء و فنا نبود **اما** **مقدمه نخستین** که زمان قابل انقطاع نیست **دلیل** برین است که هر چه فانی شود عدم او بعد از وجود او بود پس اگر زمان معدوم شود عدم او بعد از وجود او بود و این بعینت نفسی عدم نیست لکن عدم بعد کالعدم قبل و لیس البعد قبل پس از بعینت امری موجودی است

حادث شده و چون زایل شود بعینت دیگر حاصل شود و این موجب لزوم باشد که بعد از عدم زمانی امور که چند متجدد شود هر یک پیش از آنکه یک و این خود عین وجود زمانست پس معلوم شد که از فرض عدم زمان عین وجود زمان زایل نم آید و این محالست پس فرض عدم زمان محال بود و **اما** **مقدمه دوم** و از آنست که چون زمان جاری باشد حرکت داریم باشد و **دلیل** او آنست که معنی زمان چیزی است که او منقسم باشد بل جزا نکند بعضی متقدم باشد و بعضی متاخر و این نگاه معقول باشد که چیزی منقضی شود و چیزی حادث شود و مراد ما از حرکت بیشتر ازین نیست **اما** **مقدمه سیم** است که چون زمان و حرکت داریم باشد ذات باید که داریم با و حجت این سخن سخت ظاهرست زیرا که این چیزها که محدث شود پیش از حدوث مکان الوجود بوده باشند و امکان حدوث ایشانرا محلی باید چنانکه معلوم شده است و اگر از محل محدث بود او را ماده دیگر باید پس معلوم شد که هم زمان و هم حرکت و هم ذات همه ابدی و واجبا بقا اند **شبهه سیم** است که جهات مشار الیه است بحر و هر چه چیز باشد موجود باشد پس جهت موجودی است مشار الیه و او محدث و او را محدثی باید جسمانی و باید که محدث از محدث بر میلی محیط و مرکب باشد و این مقدمات هر گاه مآد طولی ضرر کرده ایم و جزو این است شدن محدث قابل حرکت مستقیمه نباشد زیرا که هر چیزی که حرکت مستقیمه کند از محلی محلی دیگر انتقال کرده باشد پس جسم مستقل عنه و چیز مستقل الیه مثل آن جسم موجود بوده باشد پس لکن جسم محدث احسان نباشد و ما سخن را حیا از فرض کرده ایم پس معلوم شد که محدث جهات

شد

ست

قابل است که مستقیمه نباشد پس قابل خرق الیایام و ابطال نباشد **پنجم**
چهارم است که عدم اجسام با اعدام معدوم بود یا بطریای ضد یا با انقضاء
 شرط و این هر سه قسم محال است **اما** اعدام معدوم زیرا که قدرت صفتی است
 موثره و عدم فنی محض است و فنی محض اثر نباشد و **اما** طریای ضد زیرا که
 مضاده من الجابین باشد فلیس عدم الباقی لوجود الطاری اولی من ارتفاع
 الطاری لوجود الباقی و **اما** انقضاء شرط زیرا که شرط یا باقی باشد و حیث
 یكون الكلام في كيفية اعدامه كالکلام في اعدام الجسم ففقی اما الی التسلل
 او الدور و باقی نبود و این محال است زیرا که موجود باقی محال باشد که مشروط
 بود و موجود غیر باقی و در تمامت بقا و این شبهت ملان مجوه که در مسله بقا
 بقا بر کرده ایم استغانت باید کردن اینست تا غنت شبهات فلاسفه **جواب**
از شبهت نخستین است که حاصل سخن است که بیک کلمه بازی که در دوان
 است که امکان صفتی است وجودی پس او را محلی موجود باید و ما جواب
 این تمامت در مسله حدوث اجسام تفسیر بر کرده ایم **و جواب از شبهت دوم**
 است که شما می گوید که اگر زمان معدوم شود عدم او بعد از وجود او بود و
 ان بعدیت بزمان باشد و ما می گوئیم لا نسلم که ان بعدیت بزمان باشد زیرا که بعد
 زمان حاضر از زمان ماضی که بزمانست پس چرا و نبود که بعدیت عدم زمان
 از وجود زمان نه بزمان باشد و برین تقدیر شبهت ساقط شد **و جواب**
از شبهت سیم است که بنا بر این شبهت بران مقدمه است که محذرهات محیط و

ته

مبق

م

است

بط

مركز باشند و در حجت این مقدمه بحث بسیار است پس اگر این مسلم داریم گوئیم
 این مقدمه مسیح است که محذره قابل است که مستقیم نبود لکن متبع از نیست که
 محذره قابل عدم نبود و ما برین مقام جزد عوی قبول عدم نکرده ایم **و جواب**
از شبهت چهارم است که این شبهت معارض است بعدم صور و اعراض زیرا که
 هیچ شکی نیست که صور و اعراض معدوم می شوند پس عدم ایشان را واجب است
 بود اما نمی دانند اگر واجب لذاته بود پس باید که الله موجود نشود و اگر ممکن
 لذاته بود پس نیز تقسیم که شما گفته اید هر یکی از این که ان عدم یا با اعدام معدوم
 بود یا بطریای ضد یا با انقضاء شرط اینست جواب از شبهات فلاسفه و بالله التو
مقدمه چهارم است که اجرام افلاک مع بقا ذواتها قابل خرق و مزق خرق
 و الیایام اند و فلاسفه این را منکرند و ما را بر حجت مذهب خویش و برهان است
برهان اول است که اجسام همه از راه جسمیت برابر باشند و چون چنین
 باشند هر چه بر یکی روا باشد بر همه روا بود و چون خرق و مزق بر بعضی اجسام
 رواست باید که بر همه روا باشد **اما** این دو مقدمه یکی است که اجسام
 که در ماهیت متساوی اند و دوم آنکه چون چنین باشد هر چه بر یکی روا بود بر دیگری
 هم روا بود **پس** از این هر دو مقدمه در مسله اثبات صانع گفته شده
 و بدانند که وجه ما را درین هر دو مقدمه اشکال نیست اما جمله فلاسفه این هر دو
 مقدمه مسلم دانسته اند و هر یکی بسیار و مسایل تقریر کرده اند و چون چنین باشد
 این دلیل و بیشان لازم باشد **پس** از دوم است که اجسام افلاک را بسا

باشند با مرکب باشند لکن مرکب هوانه از بسایط مرکب شده باشند پس و
 همه نقد یواف از انبات بسایط گریز نیست و چون این درست شد گویم هر
 از بسایط که یک جانب ملاقی جسمی باشند جانب دوم از ان بسایط مساوی
 جانب اول باشند از وی و اما ان بسایط باید که بسایط نبود پس هم چنانکه ان
 بسایط یک جانب ملاقی ان جسم اول بود باید که روا باشد که جانب دوم ملاقی
 ان جسم دوم باشد و هرگاه که چنین باشد حرکت بران چیز ممکن باشد و چون
 حرکت ممکن باشد تفرق و تمزق ممکن باشد **نکته** فلاسفه است که
 حکایت کردیم در مقدمه پیشین که تفرق و تمزق حرکات مستقیمه بود و
 حرکات مستقیمه بر افلاک جایز نیست و مراد برین مقام تحت شکفتن این الکا بر
 فلاسفه زیرا که این بحث اگر درست شود جز در فلک محیط نبوده اما در دیگر افلاک
 البته رونده نیست پس چگونه روا باشد از مردم عاقل که بدین دلیل که جزوی
 یک فلک رونده نبوده حکم کنند بر جمله افلاک و کواکب بدینچه هیچ از میان قابل تفرق
 و التیام نیستند و بدانند علمای شریعت گفته اند که هر چند عناصر و افلاک و کواکب
 متغیر شوند و خراب گردند لکن عمرش خراب نگردد و برین تقدیر از عهد بهشت
 فلاسفه بیرون آمده باشیم و اینچنین در قرآن آمده است از خراب شدن افلاک و انتشار
 کواکب همه را تصدیق کرده باشیم **مقدمه پنجم** است که چون درست شد
 که هر چه جز خداوند تعالی است همه قابل عدم اند خلافت میان علمادین
 ما این جایز واقع خواهد شد زیرا که معاوضت که هر چه بحث باشد از ان واقع

شود بانه رجوع در ان باب با عقل نتوان کردن بل که متسلل سمع باید کردن و
 اخبار احاد معین علم نبود و این مطلب و مطالبی علمی است پس رجوع درین باب
 جز با ظاهر قرآن نتوان کردن **۵** بسیاری از علما اصول گفته اند که حق تعالی
 همه ممکنات را نیست کند باریکری از او فرزند و قوی است از علما اصول گفته
 اند که معدوم نکند لکن جمله عالم را خراب کند و ترکیب جواهر را بیل کند و بعد از
 باریکری ترکیب باز او فرزند و این قول را معتزله اختیار ابوالحسن بصری و محمود
 خوارزمی است و از اصحاب اختیار امام الحرمین است **وقول سیم** درین سله است
 که دنیا خراب کند و آسمانها خراب کند لکن بهشت و دوزخ و عرش و کرسی خراب
 نکند **قول چهارم** است که این همه اقسام جایز است و اما قرآن دلیل قطعی بر
 تعس یکی ازین قو لها ناهم پس ما را در بعضی توقیف باید کردن است **۱** ان قوم
 که قطع کردند بدینچه همه را نیست کند بجهارایت از قرآن متسلل کردند **نکته**
نخستین است که خداوند تعالی فرمود که کل شیء هالک الا وجهه و لفظ کل شیء
 لفظی عامست متناول جمله اشیا انگاه ذات خود را ازین حکم استثناء فرمود پس
 معلوم شد که هر چه جز خداوند تعالی و تقدس هلاک شود **۵** پس ان قوم که
 گفتند که همه ممکنات را نیست کردند گفتند که هلاک شدن چیزی نامانند از چیزی
 باشد چنانکه خداوند فرمود از امر و هلاک یعنی اگران مورد نامانند اگر منقرض شود
 لکن ذوات مانده باشند پس صفات هلاک شده باشد لکن ذوات هلاک نشده باشد
 بلکه باقی باشد همچنانکه بود پیش ازین پس لفظ عام کل شیء هالک از وجه مخصوص

ن

نست

تعلی

شود و این خلاف اصل است پس باید که همچنانکه صفات نامند ذات هم نامند
 و آن قوم که گفتند اهلک خروج المشی عن کونه مسفعا به فاذا انفردت خروج
 عن کونه مسفعا بها صح بهذا اللفظ و اطلاق اسم الهلاک علیها **حجت دوم**
 است که فرمود و هو الذی بدأ الخلق ثم بعید و لفظ خالق من اهل جمله
 مخلوقانست با اتفاق و ضمیر در لفظ بعید عائد باللفظ خلوقانست پس حکم این
 است باید که اعادت همه کند لکن اعادت کردن آنکه ممکن باشد که در مثال
 همه کرده باشد زیرا که ایجاد موجود محالست **حجت سیم** می فرماید که هو الاله
 والاخر و معنی اول است که تراضی بود و با وی هیچ موجود نبود پس معنی
 اخر باید که آن بود که باشد و با وی هیچیز موجود نباشد پس باید که همه را
 معدوم گرداند **حجت چهارم** گوید انا اول خلق بعیده یعنی اعادت همچنان
 باشد که خلق لکن اول خلق او از عدم بود پس باید که اعادت از عدم محض باشد
 پس بدین چهار دلیل سعی هرمت شد که حق تعالی ممکنات را معدوم گرداند
 آنکه همه بار دیگر باز فرزند و بداند **این جماعت** که می گویند که اعلام اجزا
 نکند لکن تفویق اجزا از برای این قول اختیار کردند که اعادت معدوم بر دیگر
 ایشان محتج بود پس گفتند که اجزا نیست شوند انچه بار دوم افزیده شود عین
 آن نباشد بل که مثل آن باشد پس ثواب مانده غیر آنکس باشد که طاعت کرد
 و عقاب یابند غیر آنکس باشد که معصیت کرد و این نوع حکمت حکیم نباشد
ام چون گویم که اجزا فانی شود بلی که مسغرق شود و چون بار دیگر

لعل الله اعلم

صانع عالم عین از اجزا مرکب کند این شخص عین از شخص تحسین باشد پس از
 برای این معنی این قول اختیار کردند و بداند **الاعادت** معدوم جایز نیست
 این اشکال وارد نیست خواه اجزا معدوم شود و خواه مسغرق گردد و اگر
 اعادت معدوم مستبعد است از اشکال لازم است خواه از اجزا معدوم نشود
 و خواه معدوم گردد زیرا که معلوم است که آن چیز که زید بخود اشارت می کند
 که من چنین کردم و چنین گفتم مدلول لفظ من نفس از اجزا نیست زیرا که اگر نفی
 کنیم که از اجزا از خال و اب و مو جمله حاضر باشند لکن با مکی که ایچته نباشد
 بل که چنانکه خال هم جناز خال باشد و اب همچنان اب باشد و مو همچنان مو باشد
 هیچ کس نمی گوید که زید حاضر است بلکه تا از اجزا با مکی که ایچته نشود و صف حیوة و
 علم و قدرت بدید نیاید زید موجود نباشد پس معلوم شد که زید عبارت نیست
 از مجرد از اجزا بلکه عبارتست از آن اجزا و وقتی که موصوف باشد بصفات مخصوص
 و چون از اجزا مسغرق شوند از صفات معدوم شود پس در وقت اعادت اگر اعادت
 غیر از صفات کرده شود پس اعادت معدوم روا داشته باشند و چون این روا داشته
 اعادت در وقت معدوم هم روا بود و از اشکال زایل شود و اگر اعادت عین از صفات
 کرده نشود بلکه اعادت مثل از صفات کرده شود پس بدوم عین زید اول نباشد
 پس از اشکال باز این معلوم شد که تا اعادت معدوم روا داشته نشود و حشر
 اجساد درست نشود خواه بلکه اجزا مسغرق گردد و فانی نشود و خواه بلکه
 اجزا فانی و معدوم شود و بالله التوفیق **و چون این مقدمات معلوم شد پس**

د

صه

شعی

مقصود باز کردیم و کلام مسئله حشر و نشر بنا بر چهار رکن است زیرا که عالم
 صغیر است و جمله عالم عالم کبیر است و بحث ازین هر دو عالم یا از خورای و باشد یا از
 معرور شدن و از او بار دوم پس جهان مطلوب بدین **طلب اول** است که عالم
 کوچک که آدمی است خراب شود و از عیار تست از مزلدمی **مطلوب دوم** است که
 بار دیگر معرور شود یعنی پس از آن که میبرد بار دیگر نده شود **مطلوب سوم** است که
 عالم اگر خراب شود **مطلوب چهارم** است که عالم اگر بعد از آن که خراب شود بار دیگر
 معرور شود و از شرح عالم آخر است و صفت بهشت و دوزخ اینست ضبط مطالب
 مسئله معاد حشر و نشر اما **مطلوب اول** و از خراب شدن عالم
 اصغر است یعنی هر دزدی باید دانست که هیچ شکی نیست هر آنکه از بدن جسد می
 میبرد پس آنکس که گوید نفس غیر جسد است و از موت جسد عوفت او لازم نیاید گوید
 چون جسد غیر از انسان مرده باشد لکن مرکب او مرده باشد و متراکه او خراب
 گشته باشد اما آنکس که او گوید که نفس غیر جسد است یا اگر غیر جسد است لکن از
 جسد عوفت او لازم آید گوید چون جسم میبرد نفس هم میبرد پس معلوم شد که این مقام
 بنا بر دو مسئله است یکی بر ماهیت نفس و دوم بر بقا نفس بعد از جسد و این هر دو
 مسئله و ابهامات شرح داده ایم اما **مطلوب دوم** و از عادت نفس
 انسان است بدانکه **درین مسئله** پنج قول ممکن است: یا اثبات معاد جسد فقط
 یا اثبات معاد روح فقط یا اثبات معاد هر دو یا نفی معاد هر دو یا نفی معاد هر دو
 کردن درین اقسام **اما** اثبات معاد جسمانی جمله فلاسفه انرا منکرند و جمله اهل

الانسان
 لا یزال
 کما هو

اسلام بدان مقیدند و بدانکه جمع کردن میان انکار معاد جسمانی و میان تصدیق
 کردن قرآن و نبوت محمد علیه السلام ممکن نیست زیرا که هر کس که در علم تفسیر خوض کرده
 باشد بداند که اثبات نبی و رسوله در قرآن نه چند از نه جنانت که قابل تاویل باشد
اما اهل اسلام جمله را اتفاق است بر اثبات جسمانی و مثلاً از و گروه اندکی
 از جماعت که می گویند معدوم کند پس بار دوم عین از او باز آفریند دوم از جماعت
 که می گویند که اجزای بدن و کلافه را از نو کند پس بار دوم ترکیب کند و هر وی
 صفت حیوة و عقل بیا فریند و ما را میریزد و مقام است یکی اثبات جوان و دوم اثبات
 وقوع اما اثبات جوان بنا بر سه مقدمه است **مقدمه نخستین** اثبات جوان عود معدوم
 ما اسافت آنکه از اجزا که مجتمع بود پس متغیر شد یا دیگر و با باشد که مجتمع شود
 و بر همین این مقدمه تقریر کرده شده است در مقدمه **مقدمه دوم** است که
 باری تعالی قادر است بر همه ممکنات و برگان این گفته شده است و چون او قادر است
 بر کل ممکنات و این عود از جمله ممکنات است باید که او قادر باشد بر عادت
مقدمه سیم است که باری تعالی عالم است بحکم معلومات از کلیات و جزویات
 و چون چنین باشد عالم باشد بدانکه اجزای اصلی هر مکلف که است و اگر چه از اجزا
 بایکدیگر آمیخته شده باشد پس تواند که هر یک را علی التبعین باز آفریند هیچ غلط
 و چون این هر سه مقدمه درست شد باید باشد که جوان معاد جسمانی درست
 شود و از نیست که خداوند بماند و تعالی هر قرآن مجید هر کجا بر صحت حشر دلیل
 فرمود این سه مقدمه را تقریر فرمود و ما شرح این معنی چندایت بیایم این

وم

نخستین است که در سورة الفلق می فرماید من بید الخالق ثم یعیده ومن
 یرزقهم من السماء والارض الله مع الله قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقیین قل لا یعلم
 من فی السموات والارض الغیب الا الله بس انیک فرمود من بید الخالق ثم یعیده
 اشارت است بآنکه عود فی نفسه جایز نیست اگر لکن الله محتسب بودی بایستی که از آغاز
 موجود نشد بودی **وایضا** اشارت است بآنکه او قادر است بر خلق و ترکیب هر بدنی
 این هم جواز ذاتی و هم اثبات قدرت حاصل شد **وایضا** فرمود که قل لا یعلم من فی
 السموات والارض الغیب الا الله عالم حاصل شد پس هر فرمود که قل لا یعلم من فی
 السموات والارض الغیب الا الله مقدمه تقریر فرمود از جهل و نادانی از قوم خبر داد بل
 ادراک علم هم فی الخیرة بل هم فی کل منابا بل هم منبها **آیت دوم** در سورة یس
 فرمود که وضرب لنا مثلا ونسی خلقه قل من نسی العظام وهی اعمی قل بحیثما الذی
 انشأها اول مرة وهو بکل خلق عیلم **ایضا** فرمود که قل بحیثما الذی انشأها اول مرة
 اشارت است بد و مقدمه یکی اثبات جواز ذاتی و دوم اثبات کمال قدرت **وایضا** فرمود
 وهو بکل خلق عیلم اشارت است بکمال علم **آیت سیم** فرمود وهو الذی بید الخالق
 ثم یعیده اشارت است بد و مقدمه یکی جواز ذاتی و دوم بکمال قدرت **وایضا** فرمود وهو
 العزیز اشارت است بکمال قدرت و الخجیم اشارت است بکمال علم و قادر تقصیر بر کمال
 خود بیان کرده ایم که هر جایگاه که دلیل فرمود بر جواز بحث بنا این بر سه مقدمه
 نهاد که گفته شد و جواز این هر سه مقدمه درست شد معاد جسمانی درست شد
و اما شبهات فلاسفه در انکار حشر اجساد چهارست **شبهت نخستین**

اینست که
 هر کس را که
 در عالم
 حشر است
 باید که
 در آنجا
 حشر شود
 و اینست که
 هر کس را که
 در عالم
 حشر است
 باید که
 در آنجا
 حشر شود

است که حشر اجساد ممکن نشود الا بعد اعادة المعدوم لكل عادة معدوم محال
 پس حشر اجساد محال باشد و بیان هر دو مقدمه گفته شد است **شبهت دوم**
 است که چون شخصی را کشتند و دیگری از شخص خورد و اجزای تن آن شخص کشته
 اجزای تن آن شخص دوم شد پس از آن شخص در حالت دوم مرد در روز قیامت از دو
 حال بیرون نبود که آن اجزا بشخص اول دهند شخص دوم محروم ماند و اگر بشخص دوم
 دهند شخص اول محروم ماند و چون این هر دو باطلست باید که حشر اجساد باطل باشد
شبهت سیم است که چون شخص مرد در وقت حشر از اجزای بدن که در وقت
 مردن حاصل بود باجماع اجزا که در وقت عمر بود بوی باز دهند و قسم اول باطلست
 زیرا که اگر چنین باشد لازم آید که اگر در وقت مرگ بر صوفی عجمی و اعمی بود باشد
 در وقت حشر عجمی بود و این باطلست و قسم دوم هم باطلست زیرا که چون
 مردی مسلمان بود فربه اندکاه لاغر شود و کافر شود پس در وقت حشر کافر در عذاب
 کورن اگر چه اجزای بوی باز دهند لازم آید که از اجزای وقت مسلمان حاصل بوده است
 در عذاب باشد و بضایع چون در وقت فربه کافر بود پس لاغر شد و مسلمان شد پس
 از همه اجزای بوی باز دهند و در بهشت کنند لازم آید که از اجزای که از کفر در وجود
 پیاپی باشد این ساعت در بهشت شود و این البته روا نباشد **شبهت چهارم** است که
 اجزای تن در وقت حشر کرم و تر است و کرمی چون در تن عمل کند بیوسته بخاری می انگیزد و
 بسیار بود که از جن و بر سیل غییر از عضوی برخیزد بعضوی دیگر بوند و غلکان
 عضوی دیگر شود پس اگر در وقت حشر بعضو اول دهند بعضو دوم ضایع ماند و اگر بعضی
 را در وقت حشر کرم و تر است و کرمی چون در تن عمل کند بیوسته بخاری می انگیزد و
 بسیار بود که از جن و بر سیل غییر از عضوی برخیزد بعضوی دیگر بوند و غلکان
 عضوی دیگر شود پس اگر در وقت حشر بعضو اول دهند بعضو دوم ضایع ماند و اگر بعضی

در اینست که
 هر کس را که
 در عالم
 حشر است
 باید که
 در آنجا
 حشر شود
 و اینست که
 هر کس را که
 در عالم
 حشر است
 باید که
 در آنجا
 حشر شود
 و اینست که
 هر کس را که
 در عالم
 حشر است
 باید که
 در آنجا
 حشر شود

دوم دهند عضو اول ضایع ماند پس باید که حشر اجساد خود محال باشد **جواب**
از شبهه اول دو وجه است **وجه اول** است که ما درست کرده ایم که اعاده المبدأ
محال نیست پس این شبهه ساقط شد **وجه دوم** است که ما درست کرده ایم که نفس
انسان از هیكل مشاهد نیست بد و دلیل **اما دلیل اول** است که نفس
انسان را چنین است باقی در کل عمر و اجزای آن هیكل باقی نیست و باقی عین استی بود اما
دلیل دوم است که ما خودی خودی داریم در وقتی که غافل باشیم از جمله
اعضاء ظاهر و باطنی معلوم عین نامعلوم نبود و جزو این معلوم شد درست شد
که نفس انسان بجسمی باشد لطیف و ساری در هر هیكل و از اجزای اصلی است که از
اول عمر تا آخر باقی است چنانکه اختیار ما است یا جوهری مجرد چنانکه مذکور فلاسفه
است اگر حق است که انسان عبارتست از اجزای اصلی گویم چرا و انبوه که در وقت
مردن این هیكل که اجزای زاید است میرد **اما** از اجزای اصلی میرد و متفرق
نشوند و آنرا باری تعالی از تفرق و تفرق نکند و از این منفصل شود یا در منازل
سعد باشد چنانکه میفرماید و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند
ربهم یاد منازل اشقیبا باشد چنانکه میفرماید النار یعصون علیها غدا و عشتیا و هم
انسان مخصوص عبارت از اجزای اصلی است فقط این در تعالی از اجزای اصلی است با اجزای
زاید ترکیب کند و برین تقدیر و مشاب و معاقبت مانده باشد که در دنیا بوده باشد و هیچ
اشکال ندارد **اما** اگر نفس جوهر مجرد باشد گویم چرا و انبوه که هر نفسی قیام
ماند که مذکور بود و جزو این انسان عبارت از آن نفس باشد فقط و آن نفس قیامت

یست

قع

شد

نی

قت

حاضر باشد بر مشاب و معاقبت در قیامت عین آنکس باشد که در دنیا مکلف بوده است
و برین تقدیر هیچ اشکالی باقی ندارد اگر **سایر کوی** نه دلیل گفتی که هر چه جز خدا
نیست شود پس باید که نفس انسان هم نیست شود پس معاد جسمانی انکار مقتدر
شود که اعادت معدوم بقدر کفی پس لزوم جواب اول شود **جواب** گویم ما
بدلیل عقلی درست کردیم که هر چه جز خدا است جایز العدم است فاما این جایز و
شود غسکلی بمقامت آیات کردیم و عموم را تخصیص کردن بدلیل روا باشد پس
گویم مخصوص بسیار در قرآن و سواران محمد علیه السلام درست شده است که بعث
جسمانی حق است و چشم می بینیم که این اجساد متفرق می شود پس حال از دور برین
نبود اما اعادت معدوم روا بود یا روا نبوده اگر روا بود اشکال این شد و اگر روا نبوده
باید که نفس انسانی باقی باشد و از بعث جسمانی باطل شود اقصی ما فی الباب این است
که از اثبات بقا نفس انسانی تخصص لزوم است لازم این است که تخصیص ظاهر عموما
بدلیلها قطع باطل نیست پس لزوم تخصیص اعتقاد کنیم تا از دلیل که در اثبات حشر جسمانی
آمد است مقرر ماند و هر کس که انصاف دهد اندک این بحثها سخت نهم و شافی است
اما جواب از شبهه دوم است که جزو اجزای اصلی دیگر است و اجزای فصلی
دیگر و اعتبار در وقت بعث با عادت اجزای اصلی است و اجزای اصلی هر مکلف در
مرکب گویم که منفصل شود و در عالم باقی ماند بلکه ما منازل سعد را و در منازل اشقیا
ما اگر منفصل نشود لکن اجزای اصلی هر مکلف نسبت با آن مکلفی دیگر اجزای فصلی
باشد گویم که آن اجزای اصلی منفصل شود اشکال این است و اگر گویم منفصل نشود

لکن چون شخصی دیگر او را بخورد اجزای اصلی از مکلف نسبت بامکلف هم اجزای
 فصلی باشد پس اگر مکلف اول باید داد مکلف دوم نباید داد **جواب** **ان**
شبهه است که چون معتبر در عادت اجزای اصلی باشد و فاعل مکلف و مفعول
 و معنی از اجزای است اجزای فرعی و لاغری را هیچ اعتبار نبوده **جواب** **از شبهه**
چهارم است که از اجزای بسبیل بخیر از عضوی بعضوی دیگر شود اجزای اصلی
 نباشند و چون چنین باشد عادت معتبر نباشد اینست جوابها بانصاف از بین
 شبهات و بالله التوفیق **و اما اثبات وقوع این معاد جسمانی بدانکه**
 در اثبات و دو طریق است یکی معنی دوم عقلی **اما طریق سیم** است که جنس
 پیرایه عقلی جوان از جنس جسمانی مرست شد و منتقل شود اثبات او از محمد علیه السلام
 منقول شد و صحت نبوت محمد علیه السلام مرست شد پس بیرون آید که صادق از وقوع
 جبری ممکن الوقوع خبر داده باشد و هر چه چنین باشد حق بود پس وقوع این بعث
 جسمانی حق باشد **و اما طریق عقلی دوم است نوع اول** است که
 امروز در دنیا نیکوکاری کنیم و بد کرداری کنیم و مشاهده می کنیم که نیکوکاران میرند هیچ
 راحت نیافتند بل که همه رنج دیده و بد کرداران میرند هیچ رنج نیافتند بل که همه راحت
 دیده پس اگر فردای نباشد که در دنیا نیکوکاران ثواب یابند و بد کرداران عقاب یابند
 این خلاف امر و برعکس و باطل باشد و این حق حکمت حکیم نباشد و فریاد کار خدای
 این معنی در قرآن بخند جایگاه تفریر فرموده است کجایگاه فرموده از اساعه
 انیة اکاد اخیعها بخیر کل نفس کا تسعی جای دیگر فرمود و ما خلفنا السماء و الارض

و ما بینهما باطلاذ لکن ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار انما يجعل الذين امنوا و
 عملوا الصالحات كالمفسد من الارض انما يجعل المفسدين كالنجار و درین اثبات لطاف
 است در تفریق اثبات معاد جسمانی و ما انرا در تفسیر بزرگ خود بیاورده ایم جای
 دیگر می فرماید لجزی الدنیا و ما عملوا و یجزی الذين احسنوا بالحسنی و اما
نوع دوم است که از دنیا که از خلق را که بیافریند یا از برای راحت آفریند
 یا از برای رنج یا نه از برای راحت و نه از برای رنج روا نبوده که از برای رنج آفریند
 زیرا که این بقی رحمت و حکمت و بی نیازی نبوده و روا نبوده که نه از برای راحت آفریند
 و نه از برای رنج زیرا که از وقت که در عدم بودیم این معنی خود حاصل بود پس معلوم
 شد که از برای راحت آفریند پس گوئیم از راحت مادر عالم باشد یا بعد ازین عالم
 باشند و انبوه که درین عالم باشد زیرا که درین عالم هیچ راحت نیست و اینجاست که مردم از
 راحت بند از دفع الم است چنانکه چون کز شه طعام خورد بند از لذت
 است لکن از لذت نیست بل که از دفع کردن الم جوع است و از نیست که هر چند
 کوسنکی سخت تر باشد لذت بیشتر نماید و از نیست که لقمه نخستین از همه لقمها
 خوشتر آید زیرا که رنج کوسنکی این ساعت از همه وقتها بیشتر است و هر لقمه که
 با زبانش تو بود لذت او کمتر بود و همچنین لذت جبار است که از فضل که در
 او عیبه معنی جمع شده باشد ایلامی می کند جمع شدن را و عیبه و نحو اینها تا مفصل
 شود و چون مفصل شود از این شیخی حاصل شود پس در وقت انفصال الزام زایل
 شود دفعه واحد مردم بند از لذت است و برین قیاس چون استغفار از لذت

یغ

این جهان کرده شود معلوم شود که آن همه دفعه است و ما اینا کردیم که مقصود
از خلق و ایجاد حیوانات اتصال لذت است و معلوم شد که آن لذت در این
عالم حاصل نیست پس عالم دیگر باید بعد از این عالم که آن لذات و سعادت در آن
عالم حاصل شود و این طریق اقتضای است و اعتماد بر طریقه متقدم است و الله
التوفیق **ایست** خلاصه سخن ما را باینکه عباد جسمانی و الله
اعلم **اما اثبات معاد روحانی** بدانکه جمله فلاسفه متاخر و اتفاقست
بر معاد روحانی و این بحث متفروع است بر آنکه نفس نه جسم است و نه
جسمانی پس گوئیم متشکل از نفس برین معنی سه قسم اند یکی آنکه جمله نفوس بشری
بعد از موت جسد باقی است و این قول جمله معتبران است از فلاسفه و دوم
است که جمله نفوس فانی شود و **حجت** این طایفه است که نفوس ازلی
نیست زیرا که نفس من منم پس اگر من ازلی بود می بایستی که مرا از احوال گذشته
چیزی معلوم بودی زیرا که چون مردی هفتاد سال در شهری بوده باشد آن
نبود که جمله آن فراموش کند چنانکه او را از آن هیچ یاد نیاید و چون هیچ از احوال
گذشته معلوم نیست پیدا شد که نفس ازلی نیست و چون این مقدمه درست
شد گوئیم باید که ابداً نباشد زیرا که چون نفس محو باشد سبب حدوث و جز
حدوث بدن نباشد لکن در اوقات افلاک و احوال نیست پس ابداً که حادث
شده باشد در ماضی متناهی بوده باشد پس نفوس را طایفه که حادث شده باشند
از آن تا امروز متناهی باشد پس اگر نفوس باقی و ابدی باشند لازم این

ساعت نفوس متناهی موجود باشد لکن این محالست زیرا که از عدد از نفوس
که تا روزگار نوح موجود شده بود کمتر از آنست که تا اکنون موجود شده
است و هر چه از چیزی دیگر کمتر بود متناهی بود پس از عدد که تا وقت نوح
موجود بود و آن عدد که از وقت نوح تا امروز در وجود آمده است همه متناهی
باشد و مجموع دو متناهی هم متناهی بود پس جمله نفوس که امروز موجود
متناهی است پس معلوم شد که فرض آنکه نفوس ابدی اند محال آنجا می رسد
باینکه نفوس ابدی نباشند بل که همه فانی باشند **قسم سیم** از طایفه اند که
می گویند بعضی نفسها باقی است و از نفسها داناست و اما نفسها نادان
فاسد شود و هلاک گردد و چون نفوس اطفال و جهال و این مذہب از نامسطلوب
مقبولست و از وی بدن مذہب و حجت نقل کرده اند **حجت نخستین** آنست
که نفس را بعد از موت آلات تحسین سعادت جسمانی نبوده پس اگر از علم که سعاد
روحانی است خالی باشد معطل باشد و لا تق حکمت حکیم نبوده موجود معطل
را باقی داشتنی بداند **حجت دوم** آنست که علم قوت دهنده است نه سنی
که جاهل را هر کار که کند خایف و ضعیف بود و عالم با قوت و هیبت باشد
و آن همه علم را هیچ علم روح را آن قوت ندهد که معرفت حق جل جلاله و از آنست
که مرد عارف در وقت تجلی نور معرفت حق تعالی از هیچ چیز فراموش نیاید و هیچ
بیش مهت او قدری ندارد و چون این معلوم شد گوئیم روحی علم غایت ضعیف
بود و ضعیف را می است که اخرا و عدم بود و روح دانا را غایت قوت بود و قوت

می

س

د

ت

را می است که لازم او بقا باشد پس بدین دو جهت گفتند که جان نادان میرد
و هلاک شود و جان دانا باقی ماند **اما قول اول** و از اینست که جمیع ارواح
ارواح بشری باقی اند گویند که از این قول بر اقسام اند **طایفه نخستین** آن قوم
اند که می گویند نفس هر یک جزو یات است **و دلیل** بر این است که ما حکم می توانیم
کردن که زید انسانست و زید جزو کی است و انسان کی و هر کس که حکم کند چیزی
بر چیزی باینکه تصور ما هیئت محکوم علیه و محکوم به نزدیک و حاضر بود لکن
تصور ما هیئات کلی نزدیک نفس حاضرست پس تصور ما هیئت جزو کی باید که
نزدیک نفس حاضر باشد پس معلوم شد که نفس هر یک جزو یات است و هیچ
شک نیست که مدد کلیات است پس در جوهر نفس قول ادراکات کلی و جزوی
هست و قوت بر افعال باقی است پس بعد از موت چون حجاب جسمانی زایل شود و
نور علم جلال بروی نماید هم ادراکات او کامل تر شود و هم افعال او قوی تر
شود پس اگر سخت کامل باشد از این علم باقی ماند و این صفات جزو ارواح است
کامل یافته نشود **طایفه دوم** اند که می گویند چون ارواح از ابدان مفارقت کند
بنات منها خود قائم نباشد بر ادراکات جزوی چون احساسات و تخیلات
و قوایات پس در دنیا باشد که جزوی از اجزای فلکی متعلق شود چنانکه از
جزو هم جناز شود و او را که هواس درین عالم باشد از اجزاء فلکی او را ابصار و
سمع و تخیلات و قوایات حاصل شود **طایفه سیم** آن قوم اند که می گویند
چون ارواح از ابدان مفارقت کند متعلق شود بایمانی و یکوم درین عالم اگر طایفه

آن قوم
در دنیا
بسیار است
چون ارواح
مفارقت کند
از ابدان

بوده باشد متعلق شود بیدنی سعید یا راحت و نعم و اگر مذنب بوده باشد
تعلق گیرد بیدنی شقی یا عذوبت و این **طایفه چهارم** آن قوم
می گویند نفس انسانی جزو بدن انسان متعلق نیلزد لکن از بدن بدنی دیگر انتقال
می کند تا آنکه که از علایق بشری مجرد شود و بد رجه کمال و طهارت برسد آنکه
از تعلق منقطع شود و این قوم را تناسخی گویند و **طایفه دوم** اند که
روادارند که روح بشری بایمان حیوانات متعلق گیرد و این طایفه را اهل مسخ
گویند و **طایفه سیم** روادارند تعلق ارواح انسانی هم بایمان حیوانات
و هم باجسام نباتی و **طایفه چهارم** غلو کنند و گویند تعلق ارواح
بشری هم بایمان حیوانات و اجسام نبات و اجسام معادن و بسایط جاین
و غایت غلبه آن باشد که متعلق شود معادن و بسایط زیرالارض
ظلمت است زیرا که قوت نفاذ ناطقه و خاله و حساسه و غایه مجنون
انوار است که از روح قاضی شود و بر جسدی تابد پس هر چند این قوی
مگر ظلمت بیشتر و ضیق و بلا و شدت محکم تر و هر چند این قوی بیشتر از
انوار و وضیعت و لذت بیشتر است **مختصری از معاد روحانی**
اما از طایفه که هم اثبات معاد روحانی و هم اثبات معاد جسمانی می کنند
جمع بسیار اند از حکما اسلام که خواستند که جمع کنند میان تضییق قرآن
و میان اصول حکمت ازین مذهب اختیار کردند و گفتند بهشت روح هر مقامات
معرفت و محبت باشد و لذت جسد هر احوال محسوسات و اگر چه در دنیا حیایان

کنند

هود و لذت جمع کردن محالست زیرا که هود در آن ساعت که مستغرق مقام تجلی
 باشد او را از لذات محسوسه یاد نیاید و آن ساعت که بلذات حسی مشغول
 باشد از لذات مجتبی و معرفت محجوب باشد لکن از آن ضعف و نقصان روح
 است درین عالم چون مرد مرد روح از عالم تجلی برد یافوت قوت او کامل
 شود و قدرت مجموع لذات عقلی و حسی محیط گردد چون در جای بدنش در این
 در هر دو حالت کاملتر شود هم در استیفاء لذات عقلی که تعلق دارد به تجلی
 نور الهیت و هم در استیفاء لذات که تعلق دارد به سعادت بدنی و چون
 سعادت روحانی بدلیل عقلی معلوم شد و سعادت جسمانی بدلیل سیمی
 معلوم شد و منافات نیست میان هود و این دو ایما نیز آوردن و
 معرفت تقاصیل از احوال درین عالم طلب ناکردن زیرا که عقل بشر از آن عالم
 آخرت قاصرست اما از طایفه جمیع **هم که انکار معاد روحانی و معاد**
جسمانی کردند از قوم اند که گفتند نفس عبادتست از مزاج معتدل او پس
 چون مردن مزاج معتدل معدوم شود پس اعتقاد کردند که اعاده المعاد
 مستحکم بحکم بنا برین اصول گفتند هم معاد جسمانی باطلست و هم معاد
 روحانی لکن ابطال اصول این شبهت در ما تقدم گفته شد است و بدانکه
 ما در اول سله نظر کرده ایم که مقصود ما از این سله چهار چیز است اول
 معرفت کیفیت خراب شدن عالم اصغر دوم معرفت عمارت بدو قتل این
 عالم بعد از خرابی او و این سله حشر و اجسادست اما مطلوب **سوم**

معرفت کیفیت خراب شدن عالم اکبرست **اما** در ارض می فرمایند یوم
 تبدل الارض غیر الارض **و اما** در جبال می فرمایند و جمات الارض الجبال
 فتکاد که واحدة و جای دیگری فرمایند و تری الجبال تخسبها جامدة و هي تری
 من السحاب **و** جای دیگری فرمایند و سیوت الجبال فکات سرايا **و** جای دیگر
 می فرماید اذ اجبت الارض رجاء و بست الجبال سنا **و** دیگری فرمایند و تكون الجبال
 كالهن المنفوش **و** در صفت دریاها می فرمایند و البحر المیسور **و** جای
 دیگری فرمایند و اذا البحار تجوت **و** در صفت آسمانهای فرمایند یوم تشق السما
 بالغمام و نزل الملائكة تنزیلا **و** جای دیگری فرمایند یوم يكون السماء كالمهل
و در صفت شمس و کواکب اذا الشمس صورت و اذا النجوم انکدرت و بدانکه
 ما صحت این همه براهین عقلی هرست کرده ایم آنجا که بیان کردیم که تفرق و
 تفرق بر همه جایزست و شبهات فلاسفه را تمامت جواب **اما**
مطلوب چهارم و آن هم روشن شدن عالم آخرتست **دلیل** ما بر صحت
 این است که ما هرست کردیم که باری تعالی علمست بجمیع جزوایات و قادرست
 بر جمیع مقدرات نامتناهی پس هر آینه عالم باشد معاد بر ثواب هر یک از کما
 و معاد بر عقاب هر یک از عاصیان چون این معانی مسلم شد صحت خلق عالم
 آخرت هرست شد قاطعا تقاصیل احوال قیامت رجوع در آن باب بدلیل عقلی
 ممکن نباشد بل که معرفت از آن از طوا هر قرآن معلوم توان کردن یا از احادیث
 هرست و جماعتی از سقراط نقل کرده اند که ارواح صدیقان از عالم اجسام نیات

منقطع شود و هر نور تجلی جلال خدای کمال سعادت خود برسد و
 از ارواح که متعلق مانند عالم اجسام در وقت قیام قیامت در عذاب
 مانند و نزدیک و سبب قیامت است که زمین بر روی هوا نهاده است
 و هوا بر روی آتش پس سبب قوت صعود آتش ثقل زمین از هیبوط منع می کند
 و تاثیر آتش یومافو ما زاید می شود تا آنگاه که اثر قوت آتش بر روی
 زمین برسد و دریاها بجوش درآید و بخار از آسمان بر شود پس از حرارت از
 زیر قوت حرارت اهاب از بر آسمانها اثر کند بجهت آسمانها چون مس که ازخته
 گردد و فرو ریخته شود و در غایت لطیف و حرارت باشد و ارواح اشتیاق که متعلق
 باشند بدین عالم جسمانی در میان مانند و از غایت عذاب اهل دوزخ باشد و
 بدانکه مذاهب دیگر بسیار است و ما بین قدر قناعت کردیم در این باب اینست
 تمامت سخن ما در مسئله معاد و بالله التوفیق **المسئله**
الحادية والثلاثون في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
 بدانکه منکران نبوت بجهت طایفه اند **طایفه نخستین** از قوم که منکران
 تکلیف اند می گویند چون مقصود از بعثت انبیاء علیهم السلام تکلیف است و تکلیف
 باطلست پس بعثت انبیاء علیهم السلام باطل باشد **طایفه دوم** از قوم که گویند
 تکلیف رواست لکن عقل کافی است در معرفت تکلیف پس در بعثت فایده نباشد
طایفه سیم از قوم که می گویند بعثت در عقل جایز نیست لکن همین نیست که
 او را دلیل توان ساختن بر نبوت نبوت از المعجزات و هذه المعجزات دلالة

ان

بخلاف

نور الهدی

فيها البينة على الرسالة پس از برای فقدان دلیل بر صحت نبوت ایشان نبوت
 کردن مستغنی است و این طایفه دو گروه اند یکی طایفه ای که خوارق عادات را
 دارند لکن گویند هیچ دلالت نیست بر صحت نبوت **طایفه چهارم** از قوم که
 می گویند معجزه دلیل صحت نبوت است لکن ما آن معجزات ندیدیم بلکه مردم
 روایت می کنند که بوده است و هیچ خبر مفید علم نیست و علم غایب فایده
 خبر ظن باشد و بر ظن اعتماد کلی کردن جایز نبوده **طایفه پنجم** جماعتی از صوفیایان
 که ایشان می گویند مشغول بودن بغير خدای حجاب است از معرفت خدای
 تعالی و مشغول بودن بچیزی که از حجاب باشد از معرفت خدای تعالی
 روا نبوده پس متابعت انبیا جایز نباشد **طایفه ششم** از قوم که گویند در
 شرایع افعالی می بینیم فی فایده چون نماز و حج و افعال حج زیرا که افعال نه
 معبود را فایده است و نه عابد را و می دانیم که حکیم بعثت نفرایز پس معلوم
 که این شرایع بر وفق فرمان خدای تعالی نیست **طایفه هفتم** از قوم اند که اصل
 نبوت مسلم دارند لکن در نبوت محمد علیه السلام نزاع کنند و بدانکه دلیل گفتن
 بر صحت نبوة محمد علیه الصلوة و السلام متضمن باشد بر اثبات صحت اصل نبوت
اول دلیل بر نبوة محمد علیه السلام است که محمد علیه السلام دعوی بیغامبری کرد
 و معجزه بردست و کف ظاهر شدن و هر کس که چنین باشد او بیغامبر بحق باشد
 پس لازم این که محمد بیغامبر بحق باشد و این دلیل بنا است بر دو مقدمه و هر یک
 از این دو مقدمه بنا است بر مقدمات **مقدمه نخستین** است که محمد علیه السلام موجود

فیان

دلائل نبوتی از هر یک از این طایفه ها

ت

د

بود **مقدمه دوم** است که محمد علیه السلام دعوی بیغامبری کرد و اعتماد بر
 صحت این دو مقدمه بخیر متواتر است و پیش از آنکه مقصود خویش کنیم
 مقدمه بیاوریم در بیان خبر متواتر **بیاید** دانستن که خبر متواتر بود و
 قسم است قسم **اول** است که مخبران خبر دهند از وجود آن چیز و این
 خبر آنکه مفید علم بود که هر یک دو شرط حاصل باشد **شرط اول** است که
 مخبران باید که قوی باشند چنانکه موافقت ایشان بر دروغ گفتن محال باشد از
 راه عادت و مثل **ال** این است که چون اهل مشرق و مغرب علی اختلاف
 ادیانهم و تباين اخلاقیهم و تباعد دیارهم همه خبری دهند که در عالم شهری
 است که آنرا طغاج گویند کوجه ما آن شهرند یزید ایم لکن می دانیم که این قوم
 بسیاری محال باشد که با یکدیگر در نزد دروغ موافقت کرده باشند زیرا که سبب
 این قوم بدین بسیاری یکدیگر و خبر داذن هر یک را ازین دروغ محال باشد
 و دیگر آنکه محال باشد که جملة اهل عالم را خبر داذن از وجود طغاج غرضی باشد
 و اتفاق خلق بدین بسیاری بر دروغ گفتن غرضی هم محال باشد **شرط دوم**
 است که مخبران باید که خبر آن چیزی محسوس دهند زیرا که اگر خبر آن چیزی محسوس
 دهند قول ایشان در این باب حجت نباشد که اگر اهل مشرق خبر دهند که عالم محال
 است و عالم را صانع است خبر داذن ایشان مفید علم نبود زیرا که اخبار است از
 چیزی نامحسوس **م** چون خبر داذن از وجود طغاج بود و وجود
 طغاج چیزی محسوس است لا جرم خبر از وجود طغاج مفید علم باشد و چون

این خبر متواتر است و اعتماد بر صحت آنست که مخبران خبر دهند از وجود آن چیز و این خبر آنکه مفید علم بود که هر یک دو شرط حاصل باشد

این معلوم شد که هرگاه که مخبران در کثرت و کیفیت چنان باشند که شرح
 دادیم و خبر ایشان از چیزی محسوس باشد و ایشان گویند که ما آنرا مشاهده
 کردیم هر آینه این خبر مفید علم باشد **قسم دوم** است که این مخبران بدین
 کثرت و کیفیت که شرح دادیم که ایشان گفتند که ما نیز از قومی دیگر هم بدان
 صفت شنیدیم که ایشان گفتند ما نیز از قومی دیگر هم بدان صفت شنیدیم
 که ایشان گفتند که ما فلان چیز دیدیم این چنین خبر هم مفید علم بود و آن دو شرط
 که در قسم اول معتبر بود در این قسم هم معتبر باشد لکن در این قسم شرط سیم معتبر
 باشد و آن شرط است که آن کثرت و کیفیت که در طبقه نخستین از مخبران
 شرح دادیم در جملة طبقات حاصل باشد و اگر چنانکه کثرت و کیفیت که در طبقه
 نخستین اعتبار کردیم اگر در بعضی مراتب حاصل نباشد از خبر مفید علم نبود و خبر
 حاصل باشد از خبر مفید علم باشد و **علم** ما بدانکه شخصی بوده است که
 او را سلطان محمود گفته اند و شخصی دیگر بوده است که او را سلطان ملک شاه
 گفته اند ازین نوع است و چون این مقدمه معلوم شد که هر یک در عهد اهل
 توانا بوده اند و آن قوم از قومی دیگر که ایشان هم اهل توانا بوده اند بدان
 قوم که ایشان گفتند ما شخصی دیدیم که نام او محمد بود و دعوی بیغامبری
 کرد پس بدین طریق هم وجود محمد و هم دعوی بیغامبری کردن او معلوم
 شد و بدانکه **جمع** گفته اند که خبر متواتر مفید علم نیست و ایشان را
 شبهتها است **شبهه نخستین** است که هر یکی از اهل توانا در توانا است

این خبر متواتر است و اعتماد بر صحت آنست که مخبران خبر دهند از وجود آن چیز و این خبر آنکه مفید علم بود که هر یک دو شرط حاصل باشد

ط

که دروغ گویند پس باید که از مجموع هم روا باشد بدو دلیل اول
 است که این اشخاص در یکدیگر هیچ اثر نکند پس ذات و صفات همه معینان
 بود باینکه اگر افراد مرکب در یکدیگر عمل کنند روا باشد که در وقت
 اجتماع از احوال باقی نماند **دلیل دوم** است که قیاس کبیم بر این متکلمان
 گفته اند چون هر یک از این حوادث اولیست باید که مجموع را اولی باشد و عقل
 جمله عقلا ظاهرست که چون هر یک از زکیان سیاه اند باید که مجموع همه سیاه
 باشند **شبهت دوم** است که هر کس که دروغ گویند باید از دروغ گفتن ناپسند
 حدوث ارادی و داعیه باشد مدخل و حادثه از ارادت و داعی از غرایز
 باشد یا از بنده ماله حدث و بر هر سه تقدیر چون هر حق یکی روا بود و همچنین
 در حق سه و چهار و ده و صد و دویست روا بود در حق بیشتر هم روا بود
 حق همه هم روا بود پس بدین تقدیر مشارکت همه در دروغ گفتن روا بود و چون
 این نحو بر حاصل باشد قطع کردن عدم وقوع روا بود **شبهت سیم** است که
 می دانیم که مشارکت قومی اندک در دروغ گفتن رواست پس اگر مشارکت قومی
 بسیار در دروغ گفتن روا نباشد هر آنکه حاکم باید میان قلت و کثرت جنانکه گویند
 مادام که قلت بدین حد باشد دروغ گفتن روا باشد و چون از آن حد بگذرد دروغ
 گفتن روا نباشد لکن حصول این حد و فاصل محالست زیرا که هر عدد که فرض کرده
 شود که از عادت حواز دروغ گفتن است که یکی دیگر را می ضم کنی حواز دروغ گفتن
 زایل نشود و همچنین اگر دو سه و ده دیگر را آن مجموع ضم کنی حواز زایل نشود

البته پس چون حواز دروغ گفتن عرفا حاصلست در عدد قلیل و عدد کثیر تمیز
 نیست از عدد کثیر بعد معین که از حد مانع باشد از حواز کذب هر عرف پس
 باید که حواز کذب عرفا حاصل باشد در عدد کثیر و چون این حواز حاصل باشد
 البته این خبر مفید علم نباشد **شبهت چهارم** است که اگر مسلم داریم که چون
 قومی از اهل توان تر خبر دهند ما را از وجود چیزی که ایشان از ما مشاهده کرده
 باشند از خبر مفید علم بود لکن درین صورت دوم که ایشان از قومی خبر دهند و
 از قوم از قومی دیگر خبر دهند نادره طبقه و بیست طبقه باید که این خبر مفید
 علم باشد زیرا که عدد از طباق که میان ما است و میان این طبقه نخستین که ایشان
 مشاهده کرده بوده اند معلوم نیست که چند است مثلاً میان این طبقه که ما را
 خبر می دهند از وجود محمد علیه السلام و میان این طبقه که محمد را علیه السلام دیده اند معلوم
 نیست که ده طبقه بودند یا کمتر یا بیشتر و چون چنین باشد ذوات این طبقات معلوم
 نباشد و چون ذوات این طبقات معلوم نباشد صفات این طبقات معلوم نباشد و
 چون چنین باشد معلوم نباشد که این طبقات موصوف بودند یا بیاض غایت که شرط
 توانست و چون این معنی معلوم نباشد از خبر مفید علم نباشد پس معلوم شد
 که این قسم از خبر متواتر باید که مفید علم نباشد **شبهت پنجم** است که جمله جهو
 علی کثرتم و اختلاف ادیانهم و تباین دینها هم فی الشروق الغرب خبر می دهند
 از موسی علیه السلام که او گفت شرع من هرگز منسوخ نشود و جمله ترسایان علی
 کثرتم و اختلافهم و تفرقهم فی الشروق الغرب خبر می دهند که عیسی را علیه السلام

دان

جمودان بر او خشنید و جمله مغان علی کثرتهم و تفرقهم فی الشرق والغرب معجزات
 زرتشت خبر می دهند و بتدریک مسلمانان این همه دروغ است پس معلوم شد که
 خبر تواتر مفید علم نیست و اگر کسی عذر خواهد و گوید ما را بدلیل معلوم شد بطلان
 این منصب لازم نکند بلی خبرها کردیم گویم این جواب دفع کند آن
 اشکال نیست بل که قوت دهند این اشکال است زیرا که چون تواتر این خبرها بماند
 پس دلیلها قطع قائم شد بر بطلان این قضایا پس بدلیل قطعی معلوم شد که این تواتر
 باطلست پس معلوم شد که التواتر من حیث انه تواتر مفید العلم وبالله التوفیق
والجواب بد آنکه علماء را خلافت که العلم الحاصل عقیب خبر التواتر ضروری
 است باطنی و اختیار ما است که ضروری است زیرا که علم ضروری را نشد که حصول
 او موقوف هیچ دلیل نباشد و بسبب ذکر شبهات البته زایل نشود و ما هنا که آن
 زیرا که جمله عاقلان بدیهه عقلی هیچ دلیل و حجت از دل خود می مانند که محمد بوده است
 و دعوی سخامبری کرده است و بدین شبهات که شما مقرر کرده ایست البته از اعتقاد
 زایل نشد و هیچ ضعف بوی راه نیافت پس معلوم شد که این علم ضروری است نظری
 و چون چنین باشد شبهات شما درین مقام چون شبهات سوفسطاسان باشد انکار
 محسوسات و این نوع شبهات مستحق جواب نباشد زیرا که مناظره کردن در اثبات
 ضروریات روا نباشد لانه یلزم توقیف الضوریات علی النظرات الموقوفة علی
 الضوریات و مقضی الی اثبات الشی بنفسه و ما ساء فی الوضع و الخفا و کذا لکن
مقدمه سیم است که معجزه بر فوق دعوی محض ظاهر شد و بدلیل اعتقاد شما

درین صله برانست که قرآن بر دست وی ظاهر شد و قرآن معجزه است و درین لیل
 سوالات و جوابات بسیار است و ما انرا بتمام کتاب نهیة العقول شرح داده
 و بدانکه **مصطفی** را علیه السلام معجزات دیگر بسیار بوده است و علماء این باب
 تصنیفها بسیار کرده اند مطول و مبهم یک از معارفان معجزات اشارت کنیم بدانکه
 معجزات رسول علیه السلام دو نوع است یکی حسی و دوم عقلی **اما معجزات حسی**
 سه قسم است یکی خارج از ذات او **دوم** در ذات او **و سیم** در صفات او و
اما آنچه خارج از ذات او بود منو کا تشافق القمر و احداث الشجر و سلیم الحجر
 علیه و بوع الماء من بین اصابعه و اشباع الخاق الکثیر من الطعام القلیل و حین الحشب
 و شکایة الناقة و شهادة الشاة المشویة و ما کان من السحاب الذی کان یظه قبل
 مبعضه و ما کان من حال النبی جبر و صحره حین اراد ان یضربها علی راسه و ما کان من
 شاه ام معبد حین مسح یدیه علی ضربها **اما** قسم دوم و آن است که در ذات
 او بود منو مثل النور الذی کان یقل من اب الحباب الی الخرج الی الدنیا و ما کان من
 الحاتم من کینه و ما شوه من خلفه و صورته و شکله القوی حکم علم الفراسة دالة
 علی نبوته و **اما** قسم سیم آنچه تعلق بصفات او دارد و آن تحت بسیار است
 و ما اندکی بیانیم **اول** هرگز هیچ کس از وی نه در مهات در بونه در مهات دنیا دروغ
 نشنود **دوم** آنکه از وی هیچ فعل قبیح ظاهر نشد لا قبل النبوة و لا بعد هاسیم آنکه
 هرگز در هیچ واقعه از دشمن خود نکار نخت چون جنگ احزاب و جنگ احد و این دلیلست
 بر آنکه او قوی دل بود بسوی وعد ما خداوند تعالی که او گفته بود والله یجعلکم

درین صله برانست که قرآن بر دست وی ظاهر شد و قرآن معجزه است و درین لیل سوالات و جوابات بسیار است و ما انرا بتمام کتاب نهیة العقول شرح داده و بدانکه مصطفی را علیه السلام معجزات دیگر بسیار بوده است و علماء این باب تصنیفها بسیار کرده اند مطول و مبهم یک از معارفان معجزات اشارت کنیم بدانکه معجزات رسول علیه السلام دو نوع است یکی حسی و دوم عقلی اما معجزات حسی سه قسم است یکی خارج از ذات او دوم در ذات او و سیم در صفات او و اما آنچه خارج از ذات او بود منو کا تشافق القمر و احداث الشجر و سلیم الحجر علیه و بوع الماء من بین اصابعه و اشباع الخاق الکثیر من الطعام القلیل و حین الحشب و شکایة الناقة و شهادة الشاة المشویة و ما کان من السحاب الذی کان یظه قبل مبعضه و ما کان من حال النبی جبر و صحره حین اراد ان یضربها علی راسه و ما کان من شاه ام معبد حین مسح یدیه علی ضربها اما قسم دوم و آن است که در ذات او بود منو مثل النور الذی کان یقل من اب الحباب الی الخرج الی الدنیا و ما کان من الحاتم من کینه و ما شوه من خلفه و صورته و شکله القوی حکم علم الفراسة دالة علی نبوته و اما قسم سیم آنچه تعلق بصفات او دارد و آن تحت بسیار است و ما اندکی بیانیم اول هرگز هیچ کس از وی نه در مهات در بونه در مهات دنیا دروغ نشنود دوم آنکه از وی هیچ فعل قبیح ظاهر نشد لا قبل النبوة و لا بعد هاسیم آنکه هرگز در هیچ واقعه از دشمن خود نکار نخت چون جنگ احزاب و جنگ احد و این دلیلست بر آنکه او قوی دل بود بسوی وعد ما خداوند تعالی که او گفته بود والله یجعلکم

الناس وگفت حسبك الله وگفت الا تنصروه فقد نصره الله **جمله** است که شفقت
او بر امت سخت بغایت بود خداوند تعالی فرمود فلان ذهاب نفسك
عليهم حسرات وگفت اعلالك باخع نفسك وگفت ولا تخزن عليهم وگفت عزيز عليهم ما
عنتم **بخم** آنکه در سخاوت بدرجه بود که خداوند تعالی او را بدان عتاب کرده
ولا تبسطها كل البسط **ششم** آنکه نیا را در چشم او هیچ وقع نبود زیرا که کفایتش
بكرات مال و ریاست و زنان با جمال عرضه داشتند تا او دشمنان بنویسند او
بهیچ کس الصفات نکرده و هیچ یادشاه را در دل او وقع نبود و این همه دلیلت بر
صفاء روح و طهارت او **هفتم** است که در غایت فصاحت بود چنانکه گفتم
او تینت جوامع الکلام **هشتم** آنکه زاول عمر ترا بر یک طریقی ماند و هیچ وجهی
و سدل نکرد و معلومست که مرد کذاب و مزور همه عمر بر آن ترویج بنماید و اینست
که افزین کار تعالی فرمود قل لا اسألكم عليه اجر وما انا من المتكلمين **نهم** آنکه اهل
دنیا در غایت عزت بودی و بادر و ایشان و اهل دین در غایت تواضع **دهم** آنکه اهل
دین بر یک ازین صفات و اخلاق محال بود این جمله صفات در وی جمع بود و البته
هیچ کس را این مسلم نشود بر جمع شدن این صفات در حق او از معجزات ظاهر باشد
و بالله التوفيق **انما معجزات عقلی** شش نوع است **نوع اول** که تعلق بقوم
دارد و از آنست که در قسله او بل که در شهر او هیچ کس نبود که خواندگی با علمی
دانستی بلکه همه اعی بودند و جهل و ایشان غالب بود و محمد علیه السلام هرگز از آن شهر
سفر نکرد مگر از دو بار که بشام رفت مدتی اندک و هرگز هیچ کس از علما و حکما بشام

کتاب

مکه نرفت تا کسی کوید که محمد از آن کس علمی با موخت بر محمد علیه السلام از میان
چنین قومی جاها را هیچ استنادی و تعلیمی بیرون آمد و در معرفت ذات و صفات
و افعال و احکام و اسماء و خلاقند تعالی محذی رسید که جمله عاقلان عالم اقرار کردند
که در ذلیل این مسایل پیش از آنکه تعزیر کرد بتوان کردن و در علم توان مخ و قصص
محدان رسید که از وقایع گذر شده چنان خبر داد که موافق و مطابق تویق و تخیل
آمد و بلغ فی البعد عن الرب و الشک الى لیز قال عند محاد اللهم ایاه فقل تعالوا ندع ابنا نا
و ابناکم الى قوله فجعل لعنة الله علی الکاذبین **وقال** تلک من انبا الغیب نوحیها
الیکم ما کنت تعلمها انت و لا قومک و هیچ موافق و مخالف و دوست و دشمن نتوانست
گفتن که او شاگردی کسی کرد ما از کمالی چیزی برخواند چنانکه خداوند تعالی فرمود ام
تعرفوا رسولهم فهم له منکرون **وقال** و ما کنت سلوا من قبله من کتاب و لا تحظه
یمینک الا ان تا بلططلون **وقال** فقد لبثت فیکم عمر من قبله اقله اقله اقله و
کل من له عقل سلیم و طبع مستقیم علم از هذه الاحوال لا یتسر الا بالعلم الهی و الهدی
الربانیة و هر کرا عقل باشد و انصاف اند که این حالت جز بعلم و هدیه الهی
راست نشود **نوع دوم** است که او ایشان اظهار دعوت سوئی هرگز در میان
این مسلمانها شروع نکرده بود و هرگز از حدیث رسالت و نبوت سخنهای که از
باب باشد بر زبان نراند بود **و طویل** بر صحت این گفتیم است که اگر در مقدمه
این نوع کاری رفته بودی کفار قریش او را گفتند که تو ساهاست تا در ترتیب
این بودی و برین عمر بگذراندی امروز این سخنهای اظهار توانی کردن و چون هرگز

دند

یت

ین

این سخن نگفتند معلوم شد که پیش از نبوت هرگز کرد این جنس سخنها ننگشته بود
 و در این نوع علم خوض نکرده بود و معلوم است که هر قدر بت بشر نبود که کیه
 هرگز درین علمها شروع نکرده باشد پس در فتنه واحدة سختی از آن که جمله فضلاء
 عالم از معارضه آن عاجز باشند **نوع سیم** است که سبیل ادای رسالت سخت
 بسیار پنج بوی رسید و کل عمر در محمل آن پنج صبر کرد و هرگز از پنج اولی نکشت
 و در حال و نعمت هیچ طمع نکرد و بر پنج و محنت و جوع و بلا صبر کرده بود و آنگاه
 که اعدا مقهور شدند و خلق مطیع گشتند و مالهائ بسیار بفرمان او درآمد یک نفر در
 پنج پیشین و زهد و فی النفاق کردن دنیا نکشت و هر کوا عقل باشد و انصاف
 داند که هرگز این چنین افعال از هر زور کذاب در پست نیاید **نوع چهارم** آنکه محاب
 الدعوه بود **اول** آنکه چون فریشت او را ایذا کرد ند دعا بد کرد و پیشانی گفت
 اللهم اشد وطاک علی مصر و جعل لهم سنن کسی یوسف حق تعالی باران چنان
 باز گرفت که اسباب زراعت باطل شد و اشتران و کوسفندان بیشتر هلاک شدند
 پس بآمدند و شفاعت درخواستند و دعا کنند و باران خواهد چون دعا کرد و باران
 خواست چندان باران بیاید که خوف از بود که جمله خانهها را ایشان غرق شود پس
 دیگر بار درخواستند تا دعا کنند تا بقدر حاجت ایشان باران از آن گذشت اللهم جوالینا
 ولا علینا اللهم علی الجبال و بطون الحدودیه پس از بلا دفع شد **امث** دعا که
 از بود که چون کسی نامه وی بد رسید و خال بوی فرستاد گفت اللهم مرق ملک من
 صحابه را گفت که او خال شریف و خوشی فرستاد شهرها و اموال را شود و بجاقت

کس

مجنان بود که گفته بود **سیم** است که در حق عتبه بن ابی لهب گفت اللهم
 سلط علیه کلک من کلاب بن شبر و اربد و یزید و جهم **ارم** از بود که عبد الله بن
 عباس را گفت اللهم فقهه فی الدین و علمه التاویل و یبرکات دعا و او علم قرآن
 او را مسلم شد **نیم** آنکه چون کافران بد غار آمدند او بر خواند و جعلنا
 من بین یدیم سدا و من خلفهم سدا فاعشیناهم فهم لا یسمرون از کافران از در غار
 می نگریدند و او را نمی دیدند و **شش** آنکه جماعتی کفار در وقت سفر غار از
 بر او می رفتند دعا کرد حق تعالی چهار دست و پای سب از کافران زمین فرورد بر کافران
 دعا او **نوع پنجم** از دلایل نبوت او است که در توبه و انجیل اشارت مقدم او
 آمده بود و دل **ل** بر این است که او دعوی می کرد که ذکر او در توبه و انجیل
 خدای تعالی یاد کرده است چنانکه می فرماید الذین یعون الرسول البنی الامی الذی
 یجد و تصمقوا باعدتم فی التوبه و الانجیل و همچنین از مسیح علیه السلام حکایت
 کرد مبشر بر رسولانی از حدی اسماء احمد و همچنین فرمود که یا اهل الکتاب لم تکفرو
 بایات الله و انتم تشهدون و درایه دیگر فرمود **ه** الذین اتیناهم الکتاب یعرفونه
 كما یعرفون انما هم و معلومست که اگر در از دعوی کاذب بودی این منفرد تمام
 بودی مود و نصاری را از قبول قول او و یاق نبود بعاقل که در کاری شروع کنند
 فایده که مقصود او سبب از کار باطل شود و بانفاق جمله عقلا او در غایت کمال
 عقل بود **نوع ششم** از معجزات است که از انجیلها خبر می داد **امث** خبر
 داذل از معجزات ماضی است که از قصصها بیغامبران گذر شده خبر دادنی مطالعه

ت

كتب وتعام **واما** خبر اذا نزل مستقبل وتوقع استبكي ان في القرآن امهات
 ودوم ان في اخبار امهات است **اما** ان في القرآن امهات است بسيار **احدها**
 قوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر والسين في سيهزم للمستقبل والسورة مكية
 وقد وقع ذلك يوم بدر **وثانيها** قوله تعالى واذا جعل لكم الله احدي الطائفتين
 انها لكم وقد كانت لهم **وثالثها** قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب متدعون الي
 قوم اولى باس شديد وقد وقع ذلك لان المراد من القوم اولى باس عند بعضهم بنو خنيفة
 وقد دعى ابو بكر الى قتالهم وعند اخرين هم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب الى قتالهم
ورابعها قوله تعالى لم غلبت الروم في ادخل الارض وكان كما اخبر **خامسها** قوله
 تعالى سنبرهم اياتنا في الافاق ولا من جها على الايات الدالة على التوحيد **سادسها**
 كانت حاضرة وقوله سنبرهم للاستقبال فلا بد وان يكون المراد من قوله سنبرهم اياتنا
 في الافاق فتح القرى المحيطة بمكة وبقوله وفي انفسهم فتح مكة وقد وقع ذلك **وسابعها**
 قوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معادى الى مكة وقد رده الله تعالى
 اليها **وسابعها** قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهر على الدين
 كله وقد ظهره **وثامنها** قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
 ليستخلفنهم في الارض والمراد منه الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل قوله تعالى
 وليبدلهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائضين في صدر الاسلام وهذه الآية
 دالة على كون الصانع سبحانه عالما بكل المعلومات لانه تعالى اخبر عما سيأتي ثم كان
 الامر كما اخبر وعلى كونه تعالى قادرا على كل امر كانت لانه وعد بالصبر الباقه وقد

وقعت وعلى نوبة محمد عليه السلام لانه استند بذكر هذا الخبر فلا بد وان يكون ذلك
 من عند الله وعلى **تاسعها** قوله تعالى قال ليستخلفنهم فوعده بالخلافة
 جمعها من الاخيرين في ذلك الوقت واقل الجمع ثلاثة **وقاسعها** قوله تعالى يا ايها
 الذين هادوا ان عظم انكم اوليا الى قوله ولا تقمونه ابدا فكان كما اخبر **عاشرها**
 قوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة وظهور ذلك في اليهود معلوم وانه
 ما رفعت لهم راية فقط وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك قاصر **واما الاخبار**
عن الغيوب الاربعة في غير القرآن فكثير مع احدها قوله عليه السلام زويت لي
 الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوى مني فكان كما اخبر
وثانيها قوله عليه السلام لعدي بن حاتم كيف لما اذا خرجت الطعنة من اقصى اليمن
 الى اقصى الخيرة فلا تخافن الله **وثالثها** انه اخبر اصحابه بموت النجاشي وصلى عليه
 ثم سبعت الاخبار على انه في ذلك اليوم مات **ورابعها** قوله عليه السلام يعارضنك الغيبة
 الباغية فتغل مع على كرم الله وجهه يوم صيفين وهذا ايضا يدل على توحيد الله تعالى
 ونبوته محمد عليه السلام وخلافة علي ائمة خبر ودليل **خامسها** قوله تعالى انما اخبرناك
 الخبر **وسامسها** قوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه اشقى الناس عا قولا نافعا والذي
 تخضب هذه من هذه يعني الذي يضرب على راسك فتخضب لجنبك من دم راسك ثم كان كما
 قال يضرب راسه حين قيل **وسادسها** قوله عليه السلام لسعايل الماكيني والفاستيني
 والمارقني **وسابعها** قوله عليه السلام افتدوا بالذين من بعدي **ثامنها**
 هذا الخبر اعني نقيضها بعد **وثامنها** قوله عليه السلام الخلافة بعدك شئون سنة فكا

قوة

تنت

خلافه الحائز الراشدین هذا القدر **تاسعا** ليلة الاسرى فانه اخبر قتيبا
 عن امره وكان كما اخبر **عاشرا** قوله عليه السلام العباس حين سراقه فسل
 وابني اخيك عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث فانكذوا مال فقال لاهمال
 عندي فقال لابي مال الذي وضعته بكة عندي الفضل وليس معكم احد فقلت
 ان اصب في سفري فالفضل كن او بعد الله كذا ولفلان كذا فقال العباس
 والذي بعث الحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله واسلم هو وعقيل
 واعلم ان معجزات النبي عليه السلام كثيرة **و** بدانکه معجزات محمد علیه السلام
 سخت بسیارست و درین مختصر این مقدار کفایتست و مجموع این سه مقدمه
 درست شد که محمد دعوی بیغامبری کرد و درست و که معجزه ظاهر شد **و**
مقدمه دوم و از آنست که هر کس که چنین باشد او بیغامبر باشد
و دلیل برین آنست که چون خلق از مثل آن معجزه عاجز باشند هر آینه خلق
 خدای تعالی باشد و خلق معجزه عقیب دعوی دلیل تصدیق باشد **و**
مثال این در شاهانست که با دشاه قادر بر تخت نشینند و با رعایا
 دهند و جمله اکابر مملکت حاضر باشند پس شخصی بر چیز در میان قوم گوید
 ای قوم من رسول بنی ایشامم بشما پس گوید ای بادشاه اگر من راست گویم
 خلاف عادت خود کلاه از سر بردار اگر بادشاه در ان حال کلاه از سر خود بردارد
 جمله عاقلان دانند که از مدعی هران دعوی صادقست پس همچنین محمد علیه السلام
 گفت ای اهل عالم من رسول خدایم بشما پس گفت با خدایا اگر من راست گویم این

عقیب

می

ماه را بدو نیم کن چون در حال ماه بدو نیمه شود جمله عاقلان دانند که از ماه
 بدو نیمه کردن برای تصدیق است و هر کرا خدای تعالی تصدیق کند او
 صادق باشد پس معلوم شد که هر کس که معجزه عقیب دعوی او درست
 او ظاهر شود لابد بود که او صادق باشد **و بدانکه معجزات**
نبوة را در پنج مقام چهار شصت است **اقا شصت** **تین**
 آنست که لاسلم که فرق عادات جایزست **و دلیل** آنست که بخویران خود
 باشد بسفسطه زیرا که او باید داشت که ابدا بر ماهه در شفا است و
 کومه ماهمه با قوت شفا است و این شخص بر این ساعت وجود آمده است
 تا با ذری و بزرگی و چون بخویر فرق عادت خودی است بخویر این چیزها که
 سفسطه است معلوم شد که بخویر فرق عادات را بنود شصت **و**
 آنست که اگر خوارق عادات جایز باشد لکن لاسلم که ان معجزات خدای تعالی
 است و تقویران از هشت وجه است **وجه اول** آنست که یا اثبات نفس طفه
 خواست یا نیست اگر اثبات نفس طفه حق است پس جواروا بنود که نفس نا
 بیغامبر بخلاف نفوس دیگر خلق باشد پس از نفس لذایها قادر باشد بر افعالی که
 دیگران بران قادر نباشند و اگر اثبات نفس طفه حق نیست لابدست که نفس
 انسان عبارت باشد از مزاج معتدل مخصوص و مرآتیا مزجه مختلف نامتناهی
 است پس جواروا نباشد که مزاج بیغامبر مزاج باشد خاص که بواسطه ان مزاج
 قادر باشد بر افعالی که دیگران از ان عاجز باشند پس بر هر دو تفقیر بر این معجزات

ک

نعل

طفه

خلق خداوند تعالی نباشد لکن با اثر نفس ناطقه مخصوصه باشد یا استخراج
مخصوصه باشد **وجه دوم** در تقریر این شبهه است که مایه بنیم که انواع
ادویه سخت بسیار است و هر یک را خاصیتی است معین و طبعی معین پس چرا
روا نباشد که بیغامبرد وای یافته باشد که کسی را بکا و داد و او را از یکی
در قوت ادراک و در قوت افعال بد یلاید و هیچ کس را از خلق مثل آن قوت
ندان میسر نشود با این احتمال قطع کردن که معجزه خلق خداست میسر نشود
وجه سیم در تقریر این شبهه است که جوار و اندر که این معجزه باغات
الیس و جن و شیاطین بود زیرا که وجه ما اندازه قدرت بشری داریم لکن
اندازه قدرت شیاطین نمی دانیم پس روا باشد که این معجزات باغات شیاطین
باشد و علی هذا القدر معجزه حجت صدق نباشد **اگر سایل گوید** که این
احتمال باطل است از دو وجه **وجه اول** است که محمد دعوت بعثت
شیاطین می کرد پس روا نبود که شیاطین او را بر بعثت خود اعانت کنند **وجه**
دوم است که ما اثبات شیاطین بواسطه قول انبیاء توانیم کردن پس اگر در
نبوة انبیاء طعن کنیم اثبات شیاطین فرع را بطل اصل کرده باشیم و این روا نبود
جواب از سوال اول است که جوار و نبود که شیطان از برای اضلال
خلق لعن و شتم خود راضی باشد **جواب از سوال دوم** آنکه سایل را در مقام
سوال حاجت نیست که جزم کند بوجود شیطان لکن مجرد احتمال شیطان کفایت
و معلوم است که این موقوف نیست بر اثبات نبوت **وجه چهارم** در تقریر این شبهه

در تقریر این شبهه
در تقریر این شبهه
در تقریر این شبهه
در تقریر این شبهه
در تقریر این شبهه
در تقریر این شبهه
در تقریر این شبهه
در تقریر این شبهه
در تقریر این شبهه
در تقریر این شبهه

است که محمد علیه السلام می گفت او زنده این قرآن جبریل علیه السلام است و در قرآن
این معنی مذکور است آنجا که گفت انه لقول رسول کریم و جوی این درست شد که
بر قدر آن که جبریل علیه السلام معصوم نباشد روا بود که این قرآن سخن او بود
و انرا محمد علیه السلام از برای اضلال رسانیده باشد فعلی هذا بنوع محمد علیه السلام
بنابا باشد بر عصمت جبریل علیه السلام لکن عصمت جبریل علیه السلام نبوت محمد
درست شود پس این موردی باشد بدور **وجه پنجم** در تقریر این شبهه است
که مذاهب جمعی صایان است که افلاک و کواکب همه احیا ناطق اند و مذاهب
ایشان است که این کواکب باشند که با خلق سخن گویند و باشند که بعضی مردمان را
برسانت فرستند بنزد یک عامه خلق و جوی این احتمال قایلیم است جوار و این باشد
که این معجزات خلق و ایجاد کواکب باشد **وجه ششم** در تقریر این شبهه است
که جمعی می نمایند اتفاق است که اتصالات فلکی را نایبها عجیب است پس جوار و
نباشد که بیغامبرد عالم نجوم را از همه کس ستر داشته باشد لاجرم از اتصالات
عجیب فلکی پنهان شده باشند و بواسطه اتصالات آن معجزه غریب در عالم
پنهان کند از خواب سید که چنین اتصالات خواهد بود و از وی چنین فعلی غریب
حادث خواهد شد پس بواسطه این معنی بیغامبرد دعوی نبوت کند و آن فعل
غریب بر وفق دعوی خود ظاهر کند **وجه هفتم** جماعه فلاسفه اثبات عقول
فلک و نفوس فلکی می کنند پس جوار و نباشد که فاعل آن معجزات عقلی باشد یا
نفسی **وجه هشتم** با استقرار معلوم شده است که وهم چون قوی شود اثر کند

بیم

باشد پس چرا روا نباشد که بیغایب بر یا صفت و هم خود صافی کرده باشد
و هم را بر خاصیت کوکبی مسلط کرده باشد بجان شود که آن و هم سبب
مدد خاصیت آن کوکب قادر شود بر اظها ر خوارق عادات اینست و بعضی
که گفته اند در غیر بر این شبهت است **شبهت سیم** است که مسلم
دایم که این معجزه بدید آورده خدای تعالی است لکن چرا گفتی که انرا از برای
تصدیق مدعی رسالت افزین و بیان این از دو وجه است **وجه اول** آنست که
در مسلمات گذشته مقرر کرده شد که تعلیل افعال و احکام خداوند تعالی بعلت
محال باشد و چون چنین باشد نتوان گفتن که خداوند تعالی از چیز از برای فلان
کار افزین زیراک آن تعلیل باشد و تعلیل در افعال خداوند تعالی محالست **وجه دوم** آنست که
ما فعل موقوف داعی باشد یا نباشد اگر موقوف داعی باشد
بر توجیه قاعلیت بنده بر تارکت پس خبر لازم اینست چنانکه در مسئله خلق افعال
بیان کرده شده است پس مادی تعالی خالق کفر و معاصی نبوده باشد و چون
چنین باشد اضلال زوی روا باشد خلق معجزه دلیل تصدیق نباشد زیرا که
روا باشد که خلق آن معجزه از برای اضلال و افساد باشد **است** اگر فعل
موقوف داعی نبود پس روا باشد که خلق این معجزه از برای هیچ مقصود نبوده
از برای تصدیق مدعی نبوت و نه از برای غیر آن مقصود و علی هذا التعلیل
معجزه دلیل تصدیق نباشد **است** **شبهت چهارم** گرفته که آن معجزه
از برای مقصودی و عرضی بوده است لکن چرا گفتی که آن مقصود و عرضی باین

که تصدیق مدعی نبوت باشد و شمار برهان باین گفتن بر اثبات این صریح و بعد
از مطالبه بدلت ما و جوهری دیگر بر سبیل ترجیح بگویم **اول** آنست که این جمله
فعلها که بر وفق عادت است لابد باشد که او را اولی بوده باشد پس آغاز آن
خلاف عادت افتاده باشد پس روا باشد که خداوند تعالی این معجزه ابتداء عادت
است که حق تعالی آن عادت را بعد از این مقرر خواهد کرد **وجه دوم**
آنست که روا باشد که جبرها باشد که مقرر باشد بر عادت معین لکن
از عادت بهر آن در هزار سال متعذر شود چنانکه در فلک مشتم که بسی و
شش هزار سال از این پس روا باشد که این معجزه مکرر عادت باشد هر آن
هزار سال یا زاین **وجه سیم** آنست که چون ماه بر آسمان شکافه شد روا
باشد که شخصی دیگر در شهری دیگر دعوی بیغایبری کرده باشد و حق تعالی
از برای معجزه آنکس ظاهر کرده باشد ما از برای کرامت بعضی اولیای ظاهر کرده
بود **وجه چهارم** آنست که چون این مرد دعوی بیغایبری کرد این معجزه بر
وفق دعوی و خطا هر کس از این موهم صدق او بود لکن در عقل مکلف مقرر
کرد که روا باشد که ظهور آن معجزه از برای مقصودی دیگر است ما مکلفان
و هم احتراز کنند و بسبب احتراز مستوجب ثواب شود همچون ایانت
مشابهات که موهم باطل باشد احوال کرد و در عقل مکلف مقرر کرد که روا باشد
که مراد خدای تعالی غیر از ظاهر باشد ما مکلف از ظاهر احتراز نکنیم و باینکه
آن مستوجب ثواب شود و فی الجملة انواع حکمتها و غرضها خداوند تعالی

حق

شد

مخلوقات الله او نداند پس چگونه جزم توانم کردن که عرض مقصود از
 ایجاد این خبر جز تصدیق مدعی نبوت نیست **اما ششمین**
 گرفته که این فعل متعین است بر تصدیق مدعی و لکن بر آن تقدیر که مدعی
 کاذب بود بیش از آن لازم نیاید که خلق از معجزه مودی باشند محسوس
 جهل و فعل چیزی که مودی باشد بجهل پیش از آن نباشد که ایجاد و تکون
 جهل و چون مذنب مرد سنی خلق جهل از خلق حسن است فعل چیزی که
 مودی باشد بجهل هم حسن باشد و علی هذا از آنکه معجزه قایم مقام تصدیق
 باشد صدق مدعی بر حالت لازم نیاید اینست **مجموع شبهه نگاه**
 منکران نبوت تکرر کردند و بعد از تکرر این شبهات گفتند شما در اثبات
 دلالت معجزه بر صدق دو مقام است **مقام اول** آنکه شاهد این اثبات
 کنند **مقام دوم** آنکه غایب را بران قیاس کنند **اما** مقام اول آنست که
 چون شخصی در پیش ملکی دعوی وزارت او کند پس کویدای پادشاه اگر این دعوی
 من استنت تو کاری برخلاف عادت خود بکن چون این پادشاه کاری برخلاف
 عادت خود بکند چون همه کس بدانند که پادشاه از فعل از برای تصدیق او کرد
اعتراض برین سخن آنست که خلق تصدیق حاصل شود اما قطع کردن ممنوع است
 زیرا که درین صورت پیش از طرد و عکس نیست یعنی آنکه مدعی این سخن گفته
 بود پادشاه این فعل نکرد و چون مدعی این سخن بگفت پادشاه این فعل نکرد لکن
 طرد و عکس مفید علم نباشد بلکه مفید ظن باشد و الدلیل علیه که آن ساعت که

پادشاه کلاه از سر بر گرفت روا باشد که داعی بران فعل عرض دیگر باشد چنانکه
 آن ساعت که مدعی سر او را زخم زده باشد یا جرم آن ساعت کلاه از سر بر گرفته
 باشد یا کسی دیگر از گوشه دیگر با وی اشارتی کرده باشد او از برای آنکه کلاه از
 سر بر گرفته باشد فی الجمله بیدیده عقل می دانیم که در عقل جایز است که آن کلاه از
 سر بر گرفته از برای اعراض دیگر باشد جز تصدیق مدعی وزارت **اما** مقام
 دوم آنست که اگر این معنی در شاهد هست شود چرا گفتی که در غایب باید که همچنین
 باشد و جامع چیست میان هر دو صورت و اما قاروق ظاهرست زیرا که چون
 ما را سیرت و طریقت پادشاه معلوم شده باشد و قوی افتاده و اخلاق و
 افعال و دانیم که عرض ظاهر تر ازین فعل چیست اما هیچ مخلوق را بجاری حکم
 و اعراض خداوند تعالی در تکرر مخلوقات معلوم نباشد بر قیاس غایب بر شا
 کردن محنت بعید باشد اینست تمام اعتراض منکران نبوت و **الجواب**
اما شبهه اول که گفت که خرق عادات محالست جواب **اما** آنست
 که ما در مسئله گذشتیم که هر چه بر بعضی اجسام روا بود بر همه
 اجسام روا بود و بر صحت این مقدمه دیگر با قطعیه تکرر کرده ایم و چون چنین باشد
 خرق عادات هر انچه جایز باشد **اما شبهه دوم** که گفت روا باشد که
 موجود و خالق این معجزات چیزی باشد غیر خدای جواب **اما** آنست که
 مسئله مفرد در کتاب آورده ایم در میان آنکه هیچ جزو وجود هیچ اثر نپذیرد مگر
 قدرت خدای را سبحانه و تعالی و علی هذا الطریق از شبهت وجود صعب تر

هد

که تقریر این شبهت گفته اند همه ساقط شود **اما شبهت سیم** که گفت
 افعال خداوند تعالی معلیست پس نتوان گفت که خالق معجز از برای تصدیق
 باشد جواب **است** که علت دیگر باشد و معروف بیکرمانی گویم
 که خلق معجز معروف قیام تصدیق است بذات خداوند تعالی و همچنین آن
 کلمات را بوضع و اصطلاح نهاده اند ما معروف لز معانی باشد که قایم است
 بنفس معین این افعال را در معروف عرفان تصدیق کرده اند و فی الجمله تعریف
 دیگر بود و تعلیل دیگر و ما معجزه را بیش از آن می گویم که او معروف حصول
 از تصدیق است **اما شبهت چهارم** هم ساقط است زیرا که هر یک از خلق
 معجز بحسب دلالت عرف معروف حصول تصدیق است و **الدلیل** علیه که هرگاه
 که موسی علیه السلام گفت ای الهی اگر من است می گویم این کوه را بر سر این قوم نهوا
 معایق دار پس هر یک که مکلف امان می دهد کوه از سر او دور می شود و هرگاه که
 ایمان می کند کوه بسرا و نزدیک می شود این مکلف بیدیه عقل بداند که این
 اظلال جبل معروف است که خدای تعالی موسی را تصدیق می کند **اما شبهت**
پنجم که گفت چون ایجاد کفر و جهل از خدای جایز نیست بر استلال معجز بر
 حصول صدق چگونه جایز باشد جواب **گویم** عذیب مختزل اظهار
 معجزه بدست کاذب نگاه قبیح باشد که عرض از وی تصدیق بود اما بران
 نقل بر که عرض چیزی دیگر باشد قبیح نبود و جواز است که عرض از خلق
 معجز چیزی دیگر باشد پس اظهار معجزه بدست کاذب علی قول معتزله هم

قبح نباشد اگر **سایر** اظهار معجزه بدست کاذب علی قول معتزله
 مطلقا قبیح باشد زیرا که عرض تصدیق او بود ظاهر است که قبیح بود و اگر
 عرض چیزی دیگر است لکن اظهار معجزه بر وفق دعوی او مومنان باشد که
 عرض از خلق وی تصدیق کردن است و فعلی کردن که مومنان تصدیق
 کاذب بودند هم قبیح بود جواب **است** که اگر مومنان قبیح باشد
 بر اساسی که انزال تشابهات قبیح بودی زیرا که مومنان قبیح است و اگر کسی
 انزال تشابهات قبیح نیست زیرا که اگر چه بظاهر مومنان باطلست لکن احتمال
 از جاد که مراد خدای تعالی غیر از ظاهر باشد پس اگر مکلف جاهل کند بران ظاهر
 جز ما بقصیر از مکلف باشد که جرم کرده نه در موضع جرم ماینز عین این
 عذر بگویم در مسئله معجزه زیرا که اگر چه فعل خارق عادت بر وفق دعوی کاذب
 اظهار کرد لکن در عقل مکلف مقرر کرد که روا باشد که عرض از خلق این معجزه
 نه تصدیق مدعی باشد پس اگر مکلف از جاهل کند بر تصدیق مدعی جز ما بقصیر
 از مکلف باشد که جرم کرده نه در موضع جرم معتزله را این معارضه
 هیچ عذر نیست و چون این معارضه بر معتزلی توجیه کردیم گویم جواب
 است که روا باشد که چیزی جایز الوقوع باشد لکن علم ضروری داریم که آن
 چیز واقع نیست همچنانکه دانیم که روا باشد که حق تعالی شخصی یا فرشته
 بیرون ساعتی یا ذرو بذر و بضرورت عقلی دانیم که این چنین شخص
 در وجود نیست و می دانیم که روا باشد که جمله کوهها را این ساعت بگرداند و

ب

چیز را نفی کرده اند و بعلم ضروری می دانیم که این معنی موجود نیست پس
 همچنین اگر چه می دانیم که بواسطه ظهور معجزه بر دست کاذب لکن درست
 کرده ایم که بعلم ضروری معلوم است دلالت معجزه بر صدق هر چه بعلم
 ضروری معلوم بود تجویز خلاف و در وی قاذح نیاید چنانکه در مثالها تقریر
 کردیم فاما این **س** بایں گفت که شما قیاس شاهد بر غایت می کنید و حکم
 در شاهد بطرد و عکس اثبات می کنید جواب **س** گوئیم این خطاست
 زیرا که باید دلیل اثبات کردیم که دلالت معجزه بر صدق مدعی معلوم است بضرور
 عقل و هر چه معلوم بود بعلم ضروری او را باید دلیل ثابت کردن عسل و خاصه
 بدلیل ظنی و مقصود ما از این مثال تنبیه است بر حصول علم ضروری نه آنکه
 بروی قیاس می کنیم اینست **تمامت تقریر اثبات نبوت و بالله التوفیق**
اما شبهات منکران نبوت از چهار نوع است **نوع اول** است
 که گفتند تکلیف باطل است پس بعب باطل بود **اما** بیان آنکه تکلیف باطل است
 از وجوه است **اما وجه نخستین** است که جبر حق است پس تکلیف باطل بود
اما مقدمه نخستین را اثبات جبر و دلیل برین است که در مساله
 خلق افعال درست کردیم که بنده موجود فعل خود نیست البته پس چون خواهند
 تعالی فعل در وی افزیند ترک تواند کرد و چون حاضرند فعل تواند کردند پس
 بنده البته قادر نباشد بر فعل و نه بر ترک **اما** مقدمه دوم که چون
 جبر حق باشد تکلیف باطل باشد و دلیل برین است که ما در بدیهه عقل می

مایم که اگر مردی دست و پای کسی سخت بر بندد و او را از بالای کوهی فرو
 اندازد و پس او را می زند که چرا تو در میان من و اینه ایستادی جمله عاقلان
 بیدیه عقل این فعل را قبیح دارند و اگر کورمان را زانوی زند که مصحف را بخوان
 و مفلوج را می زند که در هوا بران شو جمله عاقلان قبیح این تکلیف بیدیه عقل
 دانند و بیدیه عقل اند که این کار را ناقص حکم الحاکمین نبوده پس معلوم شد که
 جبر حق است و معلوم شد که چون جبر حق باشد تکلیف باطل بود پس معلوم
 شد که تکلیف باطل شد **و چه دوم** در بطلان تکلیف است که باری تعالی
 عالمست بحکمه معلومات نامتناهی پس اینج تکلیف بوی واقع باشد ما معلوم
 الوقوع بود ما معلوم الا الوقوع اگر معلوم الوقوع بود پس واجب الوقوع بود
 پس تکلیف کردن تکلیف واجب الوقوع عبث بود و اگر معلوم الا الوقوع بود پس
 منع الوقوع بود پس تکلیف کردن تکلیف منع الوقوع ظلم بود پس معلوم شد
 که تکلیف محالست و این سخن را در معرض دیگر یاد توان کردن چنانکه **س** گویند
 مقصود از تکلیف باطل ثواب است ما دفع عقاب اگر جلب ثواب است و آن توان
 ما معلوم الحصول بود ما معلوم الا الحصول اگر معلوم الحصول بود پس واجب
 الحصول بود پس فعل طاعت هیچ حاجت نبوده و اگر معلوم الا الحصول بود پس
 منع الوقوع بود پس در فعل طاعت هیچ فایده نباشد **و چه سیم** در بطلان
 تکلیف است که تکلیف ما در وقت استواء دواعی باشد ما در وقت رجحان نباشد
 محالست **که** در وقت استواء دواعی باشد زیرا که ترجیح در وقت حصول

ب

بیان

استو احوال باشد و محالست که در وقت رجحان باشد که نگاه راجح واجب باشد و
 مرجوح ممتنع و بهر دو تعلیل تکلیف بی فایده بود و این سخن در مسئله خلق افعال
 مستقصی گفته شده است **وجه چهارم** اگر در تکلیف هیچ فایده نیست پس عیث
 باشد و لا یوق حکیم نبود و اگر فایده بود از فایده اگر عاید باشد معبود پس معبود
 محقق و ضرر باشد و اگر عاید باشد بعد از محال باشد زیرا که فایده یلحصول الذی
 و سروری بوده از ازاله الی و عینی بود و معبود قادرست بر تحصیل آن همه تحت
 واسطه آن عبادت پس توسط آن عبادت عیث باشد و این محالست **وجه پنجم** و این
 است که کافر و عاصی را تکلیف کردن لا ینفع حکمت نیست زیرا که اگر کار کرده شود
 معبود جاهل شود تعالی الله عنه و اگر کرده نشود مامور مستحق عقاب گردد پس
 کاروی کردن از این دو بهره یکی لازم این لا ینفع حکمت نبود **وجه ششم** است که
 تکلیف ظاهر مشغول کند و لا یبظا هر و مشغول بودن در لفظ ظاهر باز دارند
 از مستغرف شدن در نور تجلی جلال الهی و هر چه مانع این معنی باشد ترک و از واجبیت
 بود پس این شر و جوه معلوم شد که تکلیف باطلست و چون تکلیف باطل باشد
 بعث هم باطل باشد زیرا که مقصود از بعثت پیش از تبلیغ تکالیف نیست و چون
 مقصود باطل شد تبع هم باطل شد **نوع دوم از شبهات** اینجی تعلیق مسئله حسن و
 قبح دارد و این چنانست که گویند هر چه فرض کرده شود با حسن و جبر معلوم بود
 با قبح از جبر معلوم بود و نه حسن و معلوم بود و نه قبح اگر حسن و معلوم بود کردنی
 باشد و اگر قبح و معلوم بود نکردنی باشد و اگر نه حسن و نه قبح و معلوم بود

یا فعل او اضطراری بود یا اضطراری نبود اگر اضطراری بود فعل او مجبور باشد
 و محاله و اگر اضطراری نبود فعل او مجبور نبود زیرا که بوی حاجت نیست و هر وی
 احتمال خطر و ضرر هست و هر چه چنین باشد تا گردنی بود پس درست شد که اگر
 جمله افعال عقل معلوم است پس در فرشتان از مغایر هیچ فایده نبود پس عیث باشد
 و این بر حکیم روا نبود **نوع سوم از شبهات** است که ما در شرایع افوا می بینیم که لایق
 حکمت حکیم بود چنانکه افعال حج و چنانکه فرق نهادن میان و چیز متشابه چنانکه
 روز اخر ز ماه رمضان از روز اول شوال هر دو یکدیگر پیوسته است و میان ایشان هیچ
 فرق عقول نه پس هر یک روز افطار حرامست و دیگر روز صوم حرامست و همچنین
 سنگی را قبله کردن نه لایق عقل است و این طایفه امثال این جمع کنند و از آن همه شمت
 سازند از طعن کردن در شرایع **نوع چهارم از شبهات** کلمات مهورست و شمت
 ایشان نیست که نسخ محالست و چون نسخ محال باشد شرح محال باشد **نوع پنجم**
 یا آنچه نسخ محالست از دو وجه است **وجه اول** و آن عقلی است که موسی علیه السلام چون
 شرح خود بامت خود برسانید یا گفت که این شرح من موبدست یا گفت موبدست باید
 فعل نفرمود و نه گفت که موبدست و نه گفت که موقت است **نوع دوم**
 باطلست زیرا که اگر گفته باشند که موقت است باید که همچنانکه شرح او نتوان معلوم
 شده است نایقت و انتهاء او هم نتوان معلوم شده بودی و اگر این معنی نتوان معلوم
 بودی مودانکاران نتوانستند که کرد زیرا که انکار متواترات از یکی و در ممکن باشد
 و سبیل مکابره اما از جمع عظیم ممکن باشد لکن گریز از مود این نایقت و انتهاء معلوم

ن

نیست پس این قسم باطل باشد و اما **قسم سیم** و از آنست که بفرمودند
 فعل و بکفت موبدست با موقت کوم اگر چنین بودی باستی که شرع موجب کار
 بودی لا زال امر المطلق لا یفیک النکاح و باجماع جمله امام این باطلست و چون این مرد
 قسم باطل شده معلوم شد که حق قسم اول است و از آنست که گفته باشد که شرع من
 موبدست و چون چنین گفته باشد باید که شرع او موبد بود و الا کاذب باشد و کاذب
 پیغامبر که نشانید و چون شرع موسی موبد باشد منسوخ نشود و چون شرع او
 منسوخ نشود شرع محمد مثبت نشود **اما وجه دوم** و از نقلی است که جمله
 یهود علی کثرتم و تفرقهیم فی مشارق الارض و مغاربها نقل کند که موسی علیه السلام
 گفت علیکم بالسبب مادامت السموات و الارض و خبر متواتر مینماید علم باشد و سخن
 موسی علیه السلام حجت است و چون این درینست شد بعث محمد علیه السلام حال باشد که
 ثابت شود و با قدر التوفیق **الجواب** اما شبهه نه که در انکار تکلیف گفته اند
 باطلست زیرا که این خصم می گوید که تکلیف را انکاری باید کردن و این تکلیف است پس
 اگر باطلست تکلیف او بانکار تکلیف باطل شود و اما **الجواب** حقیقت آنست که
 بنزدیک تکلیف اعلام است بنزول ثواب یا بنزول عقاب اگر از فعل بدست مکلف
 ظاهر شد از علامت نزول ثوابست و اگر کرده نشود از اعلام باشد حصول عقاب و بنده
 را بر خدای تعالی هیچ اعتراض نرسد و اما **شبهه دوم** که بنا بر حسن وقوع
 هم باطلست زیرا که او بود که مقصود از بعثت انرا باشد که مامور فائده معنی متوافق
 شوند و از اینست که اگر بیک از تعالی انواع دلائل بر هستی خود بدین کرده است و اما

این وجه دوم

انکس که حسن وقوع عقلی را انکار کنند این شبهه از روی ساقط باشد و اما **شبهه**
سیم هم ضعیفست اما بنا بر انکار حسن وقوع عقلی تحت ظاهرات و لایحه
 تعالی بفعل و انشا و حکم مایرید و اما **بنا بر اثبات حسن وقوع عقلی** هم ظاهرات
 زیرا که وجه حسن از تفصیل معلوم نیست لکن وجه وقوع ان هم معلوم نیست و دور
 نباشد که در وی وجه حکمتی باشد که عقل را از دریافتن این قاصر باشد و اما **شبهه**
چهارم و از در انکار نسخ است **جواب** است که موسی علیه السلام شرع
 خود موقت و محدود آورده بود و این معنی امت او را بنوازه معلوم بود لکن در وقت
 مختص صومعه هلاک شدند و عده توار از امت او ماندند و احرام ان منقطع شد و
جواب از شبهه در انکار نسخ هم نیست زیرا که کوجه یهود امروز بسیار
 اند لکن روایت از جمع با حدیسی رسند و ایشان از قوم اند که در عهد نخت نصر ماندند
 و در حین تواتر استواء الطرفین و الواسطه شرط باشد اینست تمام سخن در مسله نوت
 والله اعلم **المسئله الثانیة والثلاثون**
فی عصمة الانبیاء علیهم السلام بدانکه اختلاف عقلا در مسله عصمت انبیاء علیهم
 السلام در چهار موضع است **اول** اینج تغلق با اعتقاد دارند و اتفاق همه امت است
 که کفر و بدعت بر انبیاء جایز نیست مگر فضیلت از انخوار که ایشان کفر و دارند
 زیرا که نزد یک ایشان گناه از پیغامبر علیه السلام جایزست و همه گناهها بنزدیک ایشان
 کفرست و روافض در وقت نقیه اظهار کرده کفر و دارند **وضع دوم** اینج تغلق
 بتبلیغ شرایع و احکام دارند از خدای تعالی بحلق و اجماع امت است که درین باب

د

ن

حرف و حیانت رو انبوه نه بعد و نه بسو و الا اعتقاد بر شریعت بنماید **وضع**
 اینج تعلقی فتوی دارد بر شریعت و اجماعت که خطای بن باب بعد و این
 و در خطا بر سبیل سهو خلافت **وضع چهارم** است که تعلقی دارد بافعال و سیرتها
 ایشان و درین موضع امت را پنج قول است **قول اول** است که گناه روا باشد
 هم صغیره و هم کبیره و هم بعد و هم بسو و این قول حشو باست **قول**
 دوم است که فعل کبیر بر سبیل عمد روا نباشد و صغیره بر سبیل عمد روا باشد مگر
 از صغایر که فعل آن منفر باشند و این قول اکثر معتزله است **قول سیم** که
 گناه کبیره و نه گناه صغیره بعد از ایشان صادر نشود لکن روا باشد که بر سبیل ناول
 گناه از ایشان صادر شود و این قول ابوعلی جیاسی است **قول چهارم** است
 که هیچ گناه نه صغیره و نه کبیره از ایشان صادر نشود **امت** سهو باشد و ایشان
 بر آن سهو ملخود و معاقب باشند و اگر چه امت بر سهو معاقب نباشند و فرق است
 که عام ایشان کاملتر است و تیقظ و حفظ ایشان بیشتر و این قول ابواسحق نظام است
 از معتزله **قول پنجم** است که از ایشان هیچ مخالفت صادر نشود نه صغیره
 و نه کبیره و نه بسو و نه بعد و نه بنا و این مذهب روافض است و بدلیل آنکه
 عقلا در خلاف کردن در وقت وجود عصمت سهو قول است **قول اول** است که
 ایشان و اجدل عصمه اند از روز اول ولادت تا آخر عمر و این مذهب روافض است
قول دوم است که ایشان و اجدل عصمه اند از وقت بلوغ و از تکلیف کفر و کبیره
 قبل النبوة جایز نیست و این قول معتزله است **قول سیم** است که وجود عصمت

در حال نبوت باشد اما قبل النبوة عصمت واجب نیست و این قول اکثر اجماع
 است و قول ابوطهید و ابوعلی حبشی از معتزله و اختیار است که
 بیغایر از عصمت در وقت نبوت از فعل کبیر و صغایر و عمد یا بر سبیل سهو
 جایز است و ما را بر وجود عصمت دلایل است **دلیل اول** است که اگر گناه از
 صادر شود حال ایشان در استحقاق مذمت عاجل و عقاب اجل بیشتر باشد از حال اهل
 عاصیان است و این باطل است پس گناه کردن ایشان جایز نباشد و **دلیل** ملازمت
 است که درجه بیغایری در غایت جلالت و نهایت رفعت و عظمت است و هر
 کس که درجه او بزرگتر گناه از وی زشت و بد و علیه ثلثه اوجه **لحاظ** اولی
 یا ساء البی است که احد من الناس من مات منکن فاحشاه مینه یضاعف لها العذاب
 ضعیف **ثانی** ان المحسن رحم و غیره بعد **ثالث** ان العبد یجد نصف حد الخیر
 دینت شد که اگر گناه از وی صادر شود حال او در استحقاق مذمت از حال اهل عا
 بیشتر بود لکن اجماع امت روا نبوده که حال بیغایر از حال اهل رنود و فساق است
 در تمامی و خسانت بیشتر بود پس باید که بیغایر گناه نکند **دلیل دوم** است
 که مجوز فسق از وی صادر شود باید که مقبول الشهاده نبود لقوله تعالی یا ایها الذ
 امنوا ان جلم فاسق نبیا فثبتوا امر بالثبت فی قبول شهادة الفاسق لکن اجماع
 امت او مقبول الشهاده است پس باید که فسق از وی صادر نشود **دلیل سیم** اگر
 فسق از وی صادر شود زجر او باید که روا باشد بدلیل **قول** تعالی کتم خیرا
 لغزبت للناس تا مرون باله و وقت تهون عن المنکر لکن زجر او حرام است لقوله تعالی

ایشان

صیان

بن

مه

از الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة بسايد كه فسق
 از وی صادر نشود **دلیل چهارم** اگر فسق از محمد صادر شود باید که اقله کردن
 هر از فسق واجب باشد لقوله تعالى فاتبعوه لكن امر کردن بتسبیح محال
 باشد زیرا که فسق منتهی است و جمع کردن میان امر و نهی محال باشد **دلیل پنجم**
 اگر فسق از پیغامبر صادر شود باید که مستحق عقاب باشد لقوله تعالى
 ومن يعص الله ورسوله فاز له نار جهنم و باید که مستحق لعنت باشد لقوله تعالى
 الا لعنة الله على الظالمين باجماع امت پیغامبر معاقبت نباشد هر دو برخاسته
 لعنت نباشد پس باید که گناه از وی صادر نشود **دلیل ششم** هیچ شکی نیست که
 پیغامبران خلق را طاعت می فرمودند و از گناه زجر می کردند پس اگر ایشان گناه
 کنند تحت این است در ایندی که لم تقولون ما لا تفعلون کبر مقتدا عند الله ان
 تقولوا ما لا تفعلون و تحت این است هم در ایندی که انا امرون الناس بالبر ونفسون
 انفسكم و اتم سوازل کتاب افلا تعقلون و خذک تعالی خبر می دهد از پیغامبر که
 او گفت که وما اريد ان اخالفكم الى ما اهيكم عنه **دلیل هفتم** است که خداوند
 تعالی در صفت ابرهیم و اسحق و یعقوب فرمود که انهم كانوا يراون في الخيرات
 والالفة واللام في صيغة الجمع عموم را باشد و تحت فعل کلامی و نزل کل ما لا
 سغى در این است که ان پیغامبران فاعل جمله طاعات و نازل جمله محظورات
 بوده اند **دلیل هشتم** می فرماید و انهم عندنا من المصطفين الاخيار و این دو لفظ
 متداول جمله افعال و نزل باشد بدلیل جواز الاستشنا بقال فلان من المصطفين الاخيار

لغير العالم

الا في الفعل الفلاني والاستشنا يخرج من الكلام ما لو لا لدخل محله بسايد كه
 شد که ایشان مصطفی بودند و اختیار بودند در همه افعال و نزل و این منافی
 گناه باشد **دلیل نهم** و همچنین فرمود الله بصطفی من الملائكة رسلا و من الناس و
 فرمود ان الله اصطفی ادم و نوحا و ال ابرهیم و ال عمران علی العالمین و در حق
 ابرهیم علیه السلام فرمود و لقد اصطفیناه فی الدنيا **دلیل دهم** و در حق موسی فرمود که انی
 اصطفیتک علی الناس رسالا و بکلامی **دلیل یازدهم** و فرمود که و اذ کرمنا ابرهیم و
 اسحق و یعقوب اولی المریدین و الابصار انا اخلصناهم بخالص الذی کرم الی الدار
 و انهم عندنا من المصطفين الاخيار و این همه ایتها دلیلیست بر این که ایشان برگزیده
 خدای تعالی اند و این منافی گناه کردن باشد **دلیل دهم** خداوند تعالی از الیس
 حکایت می فرماید که او گفت فبغزناک لا غوینهم اجمعین الی عبادک منهم المخلصین
 استشنا کرد از اعوا و اضلال و وسوسه خود مخلصان را انگاه خداوند تعالی در
 صفت ابرهیم و اسحق و یعقوب می فرماید انا اخلصناهم بخالص الذی کرم الی الدار
 یوسف علیه السلام می فرماید انه من عبادنا المخلصین پس بدین هر دو ایت معلوم
 شد که عصمت از پیغامبران واجب باشد و جواز عصمت ایشان واجب باشد
 عصمت دیگر پیغامبران هم واجب بود لانه قایل بالفرق **دلیل یازدهم** خداوند
 تعالی فرمود و لقد صدق علیهم الیس ظنه فاتبعوه الا فریقا من المؤمنین پس
 از قوم از مومنان که حکم این است متابعت الیس نکرده باشند گناه نکرده باشند
 که متابعت او کرده باشند پس کوم از قوم از مومنان که گناه نکردند این پیغامبران

ن

بودند یا غیر بیغامبران اگر سغامبران بودند پس درست شد که بیغامبران
 گناه نکردند و اگر غیر بیغامبران بودند پس باید که ایشان از بیغامبران فاضلت
 باشند لقوله تعالی ان کرمکم عند الله اتقیکم وجوز این محالست باید که
 مراد خدای تعالی از آن قوم که متابعت ایلین کردند بیغامبران باشند و
 اتباع ایشان **دلیل یازدهم** است که خداوند تعالی مکهلفان را دو طایفه
 هادی یکی حزب الشیطان جنانک فرمود و او یک حزب الشیطان الا ان حزب الله
 هم الخاسرون و در حق طایفه دوم فرمود او یک حزب الله الا ان حزب الله
 المفلحون و هیچ شک نیست که حزب شیطان از آن باشد که همه آن کفار و کفار
 بدان فرمایند پس اگر گناه آن بیغامبران شود سغامبران حزب شیطان باشند پس
 این حکم بر روی هرست شود که الا ان حزب الشیطان هم الخاسرون و زهاد امت
 در تحت این خطاب باشند که الا ان حزب الله هم المفلحون پس لازم آید که احاد
 زهاد امت بسیاری از بیغامبران فاضلت باشند و این اجماع امت باطلست
دلیل دوازدهم است که ما هرست خواهیم کرد که بیغامبران فرشته فاضلت
 و درست خواهیم کردن که فرشته هیچ گناه نکند پس باید که بیغامبران هیچ گناه
 نکنند که اگر سغامبران گناه کنند و فرشته گناه نکند روا نبود که بیغامبران فرشته
 فاضلت باشند لقوله تعالی ام یجعل الذین امنوا و عملوا الصالحات کالمفلحین
 فی الارض **دلیل سیزدهم** است که خداوند تعالی در حق ما خواهیم فرمود است
 جامع للناس اما ما و اما کسی بود که خلق بوی افتد کنند پس اگر خواهیم علیه السلام

و اینست که بیغامبران
 از سغامبران فاضلت
 دارند و اینست که
 بیغامبران هیچ گناه
 ندارند و اینست که
 بیغامبران فرشته
 فاضلت هستند

گناه کند باید که بر خلق متابعت او در کردن از گناه واجب شود و این روا بود
دلیل یازدهم فرمود که لا ینال عمدک الظالمین و هر کس که گناه کار باشد ظالم نفس
 خویش باشد چنانکه فرمود ففهم ظالم لنفسه پس مراد خداوند تعالی از آن عمد
 که فرمود که ظالمات از آن نبند یا عمد نبوت بود یا عمد امامت اگر عمد نبوت
 بود پس معلوم شد که بیغامبری هیچ گناه کار نرسد و اگر مراد عمد امامت بود
 و نبوت فاضلت از امامت است چون عمد امامت با گناه کاری جمع نمی شود
 اولیتر از آن باشد که عمد نبوت با گناه کاری جمع نشود **دلیل یازدهم** است که
 حزبه من ثابت کوامی را در بر وفق محوی بیغامبران علیه السلام بیغامبران او را گفت
 چگونه کوامی را دادی و ترا این واقعه معلوم نبود حزبه گفت ما ترا است کوامی
 می دانیم در آن محی که آن بالای هفت اسما فرمودی که روا بود که ترا راست
 گوید ندایم درین قد مصطفی صلی الله علیه و سلم او را در آن سخن تصدیق کرد و نام
 ذوالشهادتین بر نهاد و اگر گناه بر بیغامبران روا بودی کوامی حزبه در آن
 واقعه روا نبودی و جوز از **دلیل** عصمت انبیاء علیهم السلام فارغ شدیم عصمت
 ملائکه هم بیاییم **دلیل اول** است که خداوند تعالی در صفت
 ایشان فرمود عذرا فون هم من فوقهم و یفعلون ما یومرون و لفظ یفعلون ما
 یومرون متناول جمله ملائکه است در فعل جمله ما مورات و هم دلیلست بر ترک
 جمله محظورات لان کل ما نهی عن فعله فقد امر بترکه **دلیل دوم** است
 که در صفت ملائکه فرمود لا یسبقونهم بالقول و هم بامرهم یعلمون و این است هم صر

یجست

در دوری ایشان هم از کناهان و متوقف بودن ایشان در همه کارها و
 وفق فرمان و وحی **دلیل سیم** است که فرمود در حق ایشان بیخون
 الیلیل و النهار لا یفترون و هر کس که صفت او این بود معصیت کردن از وی
 ممکن نباشد **دلیل چهارم** الملائکه رسول الله لقوله تعالی جاعل الملائکه
 رسلا و الرسول معصوم لقوله تعالی الله اعلم حیث یجعل رسالاته ایست
 در این مآد عصمت انبیا و عصمت ملائکه علیهم السلام و بدانکه **مخالفان**
 درین سلسله سوالات بسیار است از آیات و مآد قصه فرشتگان و قصه ملائکه
 از بیخامی و از بیخ تعاقب و از آن آیات بیایم و تاویل راستی
 بگویم **قصه نخستین قصه ملائکه علیهم السلام** و مخالفان را درین قصه چهار
 شبهت است **شبهت اول** است که خداوند تعالی از ایشان حکایت می فرماید که
 اتجعل فیها من ینفسد فیها ویسفل الی آخر و خصم تسلل کرد بدین است
 اثبات معصیت ملائکه از ده وجه **وجه اول** است که لفظ اتجعل اعتراض باشد
 بر خدای تعالی و بر خدای تعالی اعتراض کردن از عظم کناه است **وجه دوم** است
 که ایشان طعن کردند بر خدا و از عیبیت باشد و غیبت از کناه است **وجه سوم**
 اندک ایشان گفتند که ایشان فساد کنند و خون نلحق و بریزند یا بوحی را فستند یا
 از کمان خود گفتند و این بود که از وحی معلوم کرده باشند زیرا که چون حق تعالی
 آدم را عزیز خواست کرد و این بود که عیلام خدایان را معلوم کند پس معلوم
 که از ظن گفتند و قدح کردن با برطن کناه باشد لقوله تعالی ان الظن لا یغنی من

از کبایر است

الظن شیء و قوله تعالی ولا تثقف ما یبیس لک به علم **وجه چهارم** است که
 وقتی که آدم را طعن کردند خود را بستودند که ونحن شیع محمد و نقد
 که و جای دیگر گفتند و انما نحن الصافون و انما نحن المسبحون و این لفظ دلیل
 کند بر آنکه از کار جز ما هیچ کس نکند و وصف کردن خود را درین مقام بدین
 صفت دلیل عجب باشد و عجب از کبایر است و خبر داد که از کار جز ما کیسه
 نکند و روغ باشد و در روغ از کبایر است **وجه پنجم** آنکه درین مقام از طاعت
 خود یاد کردند از توفیق اعانت حق یاد نکردند و این غرور باشد و غرور کناه
 کبایر است **وجه ششم** است که حق تعالی فرمود انبیونی یا سماء و اولاد انکم
 صادقین و لفظ انکم صادقین دلیلست بر آنکه ایشان سخن گفته بودند که
 روغ بود **وجه هفتم** آنکه ایشان گفتند لا علم لنا الا ما علمتنا و این سخن عذر
 خواستن است و اگر در مقدمه کناه نه رفته بودی بدین عذر خواستن هیچ خا
 نبودی **وجه هشتم** است که خداوند تعالی فرمود الم اقل لکم انی اعلم غیب
 السموات و الارض و این دلیلست بر آنکه ملائکه را شکی بوده است در تعالی علم
 باری تعالی محله معلوم است پیش ازین و آنچه **وجه نهم** است که فرمود و اعلم
 ما تبدون و ما کنتم تکفون و این دلیلست بر آنکه ایشان را فعلی بوده است و ایشان
 از اینها ندانسته اند **وجه دهم** است که از این عبارات نقل می کنند که او گفت
 حق تعالی از ملائکه که لشکر ابلیس بودند در جهنم جان فرمود که انی جاعل فی
 الارض خلیفه ایشان گفتند اتجعل فیها من ینفسد فیها پس ایستاده بایستاد گفتند

کی هرج خواهد که بیافریند کویا فرین که بهتر از ما کس نیافرند و این حق تعالی
 گفت و اعلم ما بتدوین و ما کتم تکتمون اشارت بدین معنی است **جواب**
 انست که از آیات که معاد لیل و ریدیم بر عصمت ملائکه نصوحی صریح بود و چنانکه
 فرمود و نفعلون ما یومرون و فرمود لا یسبقونه بالقول و این وجه که
 خصم از این آیت بیرون آورد هیچ نص صریح نیست بل که همه وجه محتمل است
 و هرگاه که نص محتمل متعارض شوند جانب نص را حج باشد اما جوابات
 تفصیلی در کتاب تفسیر شرح داده ایم **شبهت دوم** آنکه می گویند ابلیس
 از ملائکه بود و نگاه کرد **دلیل** بر آنکه ابلیس از ملائکه بود دو وجه
وجه اول انست که خداوند عزوجل فرمود فیجعل من الملائکه کلهم اجمعون
 الا ابلیس و استثنای از جنس باشد **وجه دوم** آنکه خداوند تعالی ملائکه
 سجود کردن فرمود پس اگر ابلیس از ملائکه بودی که تحت امر نیامدی **ه**
جواب لا نسلم که ابلیس از ملائکه است و برین پنج دلیل است **دلیل**
اول انست که ابلیس از جن بود و لفظه تعالی الا ابلیس کل من الجن
 الجن لیسوا من الملائکه لفظه تعالی و یوم نخشعهم جمیعاً ثم نقول للملائکه
 اهولوا یا کم کافوا یعبدون قالوا سبحانک انت و اینا من دونهم بل کافوا بعد
 الجن و هذه الایة صریحة فی الفرق بین الجن و الملائکه **دلیل دوم** انست که
 ابلیس را تیرتست لفظه تعالی اصحرونه و ذرته اولیا من دونی و ملائکه
 را تیرت نیست زیرا که تیرت نگاه باشد که ذکرا و انثی باشد لکن ملائکه تیرت

ر

اند

نیست لفظه تعالی وجعوا الملائکه الذین هم عباد الرحمن انا انزلهم **دلیل سوم**
 ابلیس مخلوق را انشاست لفظه تعالی حکایت عن ابلیس خلقنی من ناری
 خلقته من طینی و ملائکه مخلوق اند از نور طاری عروقه عن عابشه انته
 علیه السلام قال خلقت الملائکه من النور و لان من المسمی و الذی لا یضع ات
 الملائکه روحانیون فقیل فی الحشاق لانهم خلقوا من الروح او من الروح
دلیل چهارم الملائکه رسل الله لفظه تعالی جاعل الملائکه رسلا و رسول الله
 لا یكون کافرا لفظه تعالی الله اعلم چیست بجعل رسلا نه فیانهم از کون ملک
 کافرا و ابلیس کان کافرا لفظه تعالی و کان من الکافرین فثبت ان ابلیس لم یکن
 ملکا و اما **جواب** از استثنا انست که استثنای قرآن از خلافت جنس است
 امده است **جواب از وجه دوم** که گفت اگر ملک بودی ما مور نشدی که نیست
 که او شخصی بود از عهد قدیم ما چندین هزار ملائکه امیخته و از راه صورت
 صفت ایشان گرفته پس از تکلیف که بر جمیع ملائکه متوجه شد بروی هم
 متوجه شد **شبهت پنجم قصه هاروت و ماروت** است و حاصل این قصه
 اینست که این دو فرشته بر زمین آمدند و خمر خوردند و زنا کردند و خدای
 تعالی ایشانرا این ساعت در عذاب محسوس دارد و ایشان کسانی را که بنزدیک
 ایشان روند جاذبی اموزند **جواب** حکمت در تروا هاروت و ماروت
 از بود که جاذب و از شیاطین غیبیها و اسماز در میاموختند و با خلق می
 گفتند و خلق گفته ایشان می شنیدند و می شنیدند اسند که ایشان بیخامبران

بس حق تعالی هاروت و ماروت را زمین فرستاد تا خلق را علم سحر را مو
 ما اشناز فرقی میان سحر نبوت و سحر معلوم شود و این شباهت از میان
 خلق برود و این حق تعالی ازین دو فرشته حکایت فرمود که اما سخن فتنه یغی
 ما شمارا این سحر می آموزیم تا شما را فرقی میان سحر و معجزه معلوم شود پس
 اگر مقصود شما از علم سحر این قدر باشد این عین طلعت باشد و اگر شما ان
 سحر را بعلل و این عین محصیت شود پس از برای این معنی اما سخن فتنه فلا
 تکفر یعنی سحر از برای این عرض می آموزید و در علم میارید تا کافر نشوید
 والله اعلم **شبهت چهارم** است که خدای تعالی فرمود و من نقلا منهم انی
 اله من دونه فذلک بخزیه جهنم و این مشعورست بذلخ کسی را از ایشان این
 سخن در خاطر بوده است **جواب** است که نمی گوید از چیزی دلیل
 آن باشد که آن مخاطب آن فعل کرده باشد بل که روا باشد که مقصود از آن که
 آن نمی زن باشد ما امتناع داریم مانند **القصة الثانية** **قصه ادم**
علیه السلام و هر دو شبهت است **شبهت نخستین** است که قصه ذات
 ادم علیه السلام و وجه تمسک از آن قصه از هفت وجه است **جواب اول** است
 که فرمود و عصی ادم ربه و لفظ عصی اسم دم است پس جزیر صاحب
 کبیره نیفتند **جواب دوم** است که فرمود فغوی و غوایت کمرای می بود
 از زکای پرست **جواب سیم** است که ادم علیه السلام توبه کرد بدلیل قوله تعالی
 ثم اجتباه ربه فتاب علیه وقوله فتلقى ادم من ربه کلمات فتاب علیه و حقیقت

توبه ندیم است بر کناه پس اگر درین سخن صادق بود لابد کناه کار باشد
 و اگر کاذب بود هم کناه کار باشد **جواب چهارم** است که از تکلیف می
 گوی بدلیل قوله تعالی لم انکم عن تلك الشجرة ولا تقر بها هذه الشجرة
 و از تکلیف منتهی کناه باشد **جواب پنجم** است که خدای وند تعالی او را ظا
 لفت فکونا من الظالمین او خود را ظالم گفت زیرا ظالمنا انفسنا و ظالم کناه
 باشد **جواب ششم** است که ادم علیه السلام اعتراف کرد که اگونه مغفوة
 خداوند باشد و از جمله خاسران باشد و ان لم تغفر لنا و ترجمنا لنكونن
 من الخاسرین و این جز در صاحب کبیره درست نیاید **جواب هفتم** است که
 او را از بهشت بیرون کرد بسبب و سوسه شیطان و از لال شیطان و سو
 لها الشیطان لیبدی لهما ما ووری عنهما فان لهما الشیطان عنهما فخرجهما
 مما کانافیه و این سخن جز در صاحب کبیره راست نیاید **جواب هشتم** است
 که روا بود که این واقعه قبل البتوة بوده باشد بدلیل قوله تعالی و عصی
 ادم ربه فغوی ثم اجتباه ربه فتاب علیه و هدی و کلمه ثم تراخی را باشد
 و مراد از اجتبا نبوت است **شبهت دوم** است که متسکوا بقوله تعالی هو الذی
 خلقکم من نفس واحدة و جعل منها زوجها لیسکن الیهما الی قوله تعالی فغالی الله
 عما یشرکون قالوا فانفس الواحدة می ادم و زوجها المخلوق منها می خواهم
 الکتابات باسرها عایدت الیهما فقولهم جعله شرکا فیما ایتها فتعالی الله
 عما یشرکون یقتضی صدور الشکر عنهما **والجواب** است که انفس الواحدة

لم

س

المذكورة في هذه الآية هي آدم عليه السلام وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول
 هذا الخطاب لقريش والاسراف منهم الى قصي والمعنى خلفكم من نفس واحدة
 قصي وجعل من جنسها زوجها عرسه قرشية ليسكن اليها فلما اتاهما الله
 ما طلبا من اولاد الصالح السوي سما اولادهما بعد مناف وعبد العزى
 وعبد الدار وعبد قصي فالضمير في قوله تعالى يسركون لهما ولا عقب لهما
القصة الثالثة قصه نوح عليه السلام وروى وشبهت است
شبهت تخمين انت كه خداوند تعالى فرمود وصفت بسراواته
 ليس من اهل كانه علم غير صالح وايند ليلست براخ او بسراونده است
 بسراخ گفته بودند ان بنی من اهلی کذب باشد و کذب کناه است **والجواب**
 المفسرون اختلفوا في هذا الين على ثلثة اقوال **الاول** الاكثرون على انه
 كان ابنا لصلبه بدليل قوله تعالى ونادى نوح ابنه ثم اختلفوا في قوله انه ليس
 من اهل كانه الذي وعد بانه ان ائتمهم معك وقيل ليس من اهل دينك وهو
 قول ابن عباس وسعيد بن جبیر **الثاني** انه كان ابن امرأته لا انه لا اختلاف
 بانائه واهل بيته اطلق اسم ابن عليه كما انا ليس لا اختلاف بالملايكة اطلق اسم
 الملك عليه والدليل على ما ذكرنا قوله ان ابن من اهلي ولم يقل مني وهذا
 مروي عن الباقر **الثالث** انه ولد على فراشه من غير شه وهو خطأ لانه
 يجب تنزيه الانبياء عليهم السلام عن مثل هذه القبيحة **شبهت دوم** انت كه
 ان عوال نوح عليه السلام كان خطا من وجهين **الاول** قوله تعالى لا تسالني

او

به علم اني اعظم ان يكون من الجاهلين **الثاني** في قوله تعالى انه علم غير صالح
 وفيه قرآن قراة الكسائي على لفظ اماضي والمعنى ان ابنك علم غير صالح
 صالح والباقيون بالرفع والنون **والاول** مرجوح لانه يقتضي انما ر
 الموصوف وهو خلاف اصل قنيت **القراءة الثانية** والها في قوله انه
 ضمير فيكون عابدا الى المذكور سابق وهو امت **السؤال** واقا ابن
 ولا يجوز عوده الى ابن لان ابن لا يكون علم غير صالح بل يكون ذا علم غير
 صالح فقطضي الاضمار وهو خلاف اصل فوجبان كون الضمير عابدا الى السوا
 قنيت ان ذلك السؤال كان غير صالح **والجواب** لا نسلم انه دعا لانهم طلقا
 بل شرط الايمان لا يقتضي **القول** قال الله تعالى فلا تسالني ما ليس لكم به علم
 ولم قال اني اعظم ان يكون من الجاهلين ولم قال نوح عليه السلام اني اعوذ بك ان
 اسالك ما ليس لي به علم لانا نقول لا نمتنع ان يكون نوح عليه السلام نبي عن كذا
 ان لم يقع ذلك منه كما ان النبي عليه السلام نبي عن الشرك في قوله تعالى لين اشركت
 ليحبطن عملك وان لم يقع ذلك منه **قول** ثانيا الموصوف انه علم غير صالح
 هو السؤال بل هو صفة ابن والتعويل في ابطال هذا المختار على كون الاضمار
 بخلاف اصل ضعيف لان الدالة الدالة على عصمة الانبياء اقوى من الدليل الدال
 على كون الاضمار بخلاف اصل والله اعلم **القصة الرابعة قصه ابراهيم**
عليه السلام وروى هشت شبهت است **شبهت تخمين** انت كه خداوند تعالى فرمود
 پس تاويل ابراهيم دين من مخنجه بود **جواب** ذلك هذا على سبيل الفرض ولا

ل

ست

لسطلة ثانيا كالأول احدها اذا اراد ان يطلع قدم الاجسام مثلا فقول
 اول الجسم قديم يعني هكذا بقوله الخصم بم يقول لو كان قدما لكان
 متغيرا فكذلك هاهنا قال هذا زكي كذا يقولون ثم قال لا احب
 الاولين اي لو كان يا بلما تغير **شبهت دوم** انست كه ابراهيم عليه السلام
 كفت بل فعله كبيرهم هذا واين سخن دروغ بود **والجواب من وجوه الاول**
 ان قصدا برهيم عليه السلام لم يكن ان ينسب الفعل القادر عنه الى الصنم وانما
 قصد بقهره لنفسه على اسلوب تعريض وهذا كالموقال صاحبك وقد
 كتبت كتابا بخط حسن وانت مشهور بحسن الخط انت كتبت هذا وصاحبك
 اعني لا بحسن الخط ولا بقدر الاعلى خرشه فاسده فقلت له بل كتبت انت
 كان قصدك بهذا الجواب قهره لك مع الاستهزاء لا بغية عنك واثباته
 للامم لان اثباته والامور ابراهيم كما للعاجز استهزائه واثبات للقتل
وثانيه ان ابراهيم عليه السلام عاظمه تلك الاصنام حين ابصرها مرتبه و
 كان غيظه من كسرهما اشد لما داي من زيادة تعظيمهم له فاستدل بفعل اليه
 لانه هو السبب في اسبابها بها وحطه لها والفعل كما يستدل بها شره
 فقد استدل الى الخامل عليه **وثالثه** يجوز ان يكون فيه وقف عند قولك
 ثم استدك فقول فسا لوهم والمعنى بل فعله كبيرهم وعنى به نفسه لان
 الانسان اكبر من كل صنم **شبهت سيم** فنظر فنظر في النجوم فقال اني سقيم
 دروغ بود **جواب** لانسلم ان النظر في النجوم غير جائز **اما اول فلات**

التفريقها استدلال بها على توحيد الله تعالى وهو من اعظم الطاعات
والثانيه ففعل الله تعالى اخبر ابراهيم عليه السلام بانه مما طلع النجوم فلا
 فالك عريض فنظر في النجوم فلما راي قربه قال اني سقيم **واثالثه** فلعله
 نظر في النجوم تشبيها باهل زمانه في الظاهر وحكم بانه سقيم بانه سقيم
 انه انما حكم بهذا الحكم بناء على النجوم **وامت** قوله اني سقيم وليس فيه
 كذب **امت** اول فلعله كان كان سقيما في تلك الساعة **امت** ثانيا
 فلعله لما عرف انه سقيم سقيما في الزمان الثاني كما انك اذا علمت انك سقيم
 محموم وقت الظهر ثم ان احدا يدعوك الى الضيافة تحت علم انه لابد من
 اللبس مع القوم وقت الظهر فقول اني محموم وعنى به اني كونه محموم في
 ذلك الوقت **امت** ثالثا لعله اراد به اني سقيم القلب والمواد ما في
 قلبه من الحزن والغم بسبب كفرهم وعنادهم **شبهت چهارم** دريانت كه
 ربي الذي يحيي ويميت در دليل اول منقطع باشد و دليل دوم استقال كرد
جواب دليل كجيزست وان حدوث چیزی است كه ادعي بر احداث ان
 قادر باشد و اين دليل را دو مثال است یکی مثال احياء و اماتت جون سامع
 هم نكردين مثال را مثال دوم با زامد و استقال از مثال دليل عجز مستدل
 نبود دليل بلا دت سامع بود **شبهت پنجم** ربي اني كيف يحيي الموتى
والجواب انست كه دريانت تصرخ لفظه كذا ينتمس كه اين طلب
 طائفيه درجه جيزست بلي كما ان محتمل وجود بسيار است **وجاوب** انست كه

ت
مه

مستغفار الكافران فيه جوابين **الاول** ان ذلك باختلاف اختلاف
الشرايع فاعل ابراهيم عليه السلام لم يحذر في شرعه ما منع منه فلا جرم استغفر
لحييه فاما منع الله منه سكوت **وثانيهما** انه عليه السلام استغفر لحييه لا
كان توقع منه الايمان فاما اس منه ترك الاستغفار ونداء عليه قوله تعالى فاما اس
له انه عرولله بترامنه **شبهت هفتم** تسكوا بقوله تعالى حكاية عنه ربنا
ولجعلنا المسلمين لك الدعاء طلب وطلب الحاصل الى قوله تعالى واجنبني وبني
ان يعبد الاصنام ولولا جواز ذلك عليه والاملا طلب من الله ان يعصمه منه وبقوله
والذي اطلع ان يغفر لي طيبي يوم الدين وهذا تخرج في اثبات الخطية **والجواب**
لا تراعى بين الامة انه لا يجوز الكفر على الانبياء بعد بوتهم الا عند شذوذة من
الخوارج لا عبرة بخلافهم فكانت هذه الامات ما وله فوجب حملها على ضم المقس
والله الى الله تعالى **شبهت هشتم** گفت رب اجنبني وبني لن يعبد الاصنام و
خداوند تعالی بزد عااجات نکر در پس این کسر منصب و باشد **الجواب**
لفظ بنی که از راه لفظ عامست اکثر المفسرين حملوا هذا الدعاء على من اعلمه انه يوم
طه يعبد الاصنام وايضا الولد الكافر لا سمي ابنا لقوله تعالى فحق نوح عليه السلام
انه ليس من اهله لانه عمل عاصيا **القصة الخامسة** **فقتله يعقوب**
عليه السلام وفيها ثلاث شبهات **شبهت تاسعة** جبر يعقوب يوسف بريدكر
فوزلان ترجيع كودتا ان مفسدت بسيان ترجيع حاصل باشد **جواب**
جبر له قد رتب او بنود وايضا او نداشت كه عاقبت كار بنابر مفسدت

بجواب

مستغفار الكافران فيه جوابين **الاول** ان ذلك باختلاف اختلاف
الشرايع فاعل ابراهيم عليه السلام لم يحذر في شرعه ما منع منه فلا جرم استغفر
لحييه فاما منع الله منه سكوت **وثانيهما** انه عليه السلام استغفر لحييه لا
كان توقع منه الايمان فاما اس منه ترك الاستغفار ونداء عليه قوله تعالى فاما اس
له انه عرولله بترامنه **شبهت هفتم** تسكوا بقوله تعالى حكاية عنه ربنا
ولجعلنا المسلمين لك الدعاء طلب وطلب الحاصل الى قوله تعالى واجنبني وبني
ان يعبد الاصنام ولولا جواز ذلك عليه والاملا طلب من الله ان يعصمه منه وبقوله
والذي اطلع ان يغفر لي طيبي يوم الدين وهذا تخرج في اثبات الخطية **والجواب**
لا تراعى بين الامة انه لا يجوز الكفر على الانبياء بعد بوتهم الا عند شذوذة من
الخوارج لا عبرة بخلافهم فكانت هذه الامات ما وله فوجب حملها على ضم المقس
والله الى الله تعالى **شبهت هشتم** گفت رب اجنبني وبني لن يعبد الاصنام و
خداوند تعالی بزد عااجات نکر در پس این کسر منصب و باشد **الجواب**
لفظ بنی که از راه لفظ عامست اکثر المفسرين حملوا هذا الدعاء على من اعلمه انه يوم
طه يعبد الاصنام وايضا الولد الكافر لا سمي ابنا لقوله تعالى فحق نوح عليه السلام
انه ليس من اهله لانه عمل عاصيا **القصة الخامسة** **فقتله يعقوب**
عليه السلام وفيها ثلاث شبهات **شبهت تاسعة** جبر يعقوب يوسف بريدكر
فوزلان ترجيع كودتا ان مفسدت بسيان ترجيع حاصل باشد **جواب**
جبر له قد رتب او بنود وايضا او نداشت كه عاقبت كار بنابر مفسدت

خواهد رسید **شبهت دوم** برادران یوسف بذر را بطلال وصف کردند
 از ابا نالغی ضلال بین **جواب** لیس مراد من منه الضلال فی الدین بل
 العدول عن الصواب لا یقال **لما** وصفوه بذاک فقد وصفوه
 بانه غر مصیب فی احکامه ومن اعتقد فی الرسول الحق ذک فقد کفر فی انهم
 القول تکفیرا حوة یوسف لا نقول **الحکم** بالکفر والاسلام مرشعی
 فلعل ذلکم یکن کفرا فی دینهم او نقال کان مراد من وصف یعقوب بالظلمة
 الحب وذلک غیر مقلد له فلم یکن وصفهم اياه مذک قد حاکمهم فی عصمة
شبهت سیم لم اسرف یعقوب فی البکاح حتی یتضت عیناه من الحزن
 شاز الانبیا الفخل والنصیر **الجواب** الفخل علی المصایب مندوب
 مندوب و لیس بواجب وتوکل مندوب لیس بحسبة وایضا فلانة
 علیه السلام انما کان یظهر من حزنه شیئا قلیلا والذی کان خفیة اکثرها اظهره
 القصة السادسة **قصه یوسف علیه السلام** **شبهت نختین** چرا
 برسد که صبر کرد و حال خود شرح نداد **الجواب** **مجموعه** **لعله** لم یکن یتیا
 فی ذلک الوقت فلما خاف علی نفسه من القتل صبر علی الرق **ثانیها** انی اظلم
 الحره امر مجوز ان یختلف باختلاف الشرائع فاعل الله تعالی امره بالسکوت
 عن فی ذلک الوقت کما امتنع ابرهیم واسحق بالنا و الذبح **والله** **لعله**
 اخبرهم بذلک لکنهم لم یلقنوا الیه **شبهت دوم** **قصه زلیخا** و می قوله تعالی
 ولقد ممتن به و مع بها لولا ان رای برهان به **جواب** بیاید دانستن

ابویه ضرود
والذبح

لعل الله

که هر کس که بذات واقع تعلقی بود کوا می دادند بر یکی یوسف **اول** کوا
 دادن شود بر طهارت یوسف انه من کید کن ان کید کن عظیم یوسف اع
 عن هذا واستغفر لی لذینک الیه **دوم قول** کوا و شهد شاهد من اهله
 ان کان فی صفة قد من دریم **قول** **ثانی** و قلن حاش لله ما علمنا علیه من سوء
جهان قول یوسف علیه السلام می راودتی عن نفسی و جای دیگر رب السجین احب
 الی ما بدعوتی الیه های دیگر ذلک لعلهم انی لم احبته بالغیب و لو قصد المعصية
 لکان فدا عنه بالغیب **نجم اعتراف زلیخا** ولقد راودته عن نفسه فاستعصم
 و جای دیگر الان حصص الحق ان راودته عن نفسه و انه من الصادقین **شبهت**
کوا می خدای تعالی و راودته التي هو فی منها عن نفسه و جای دیگر فرمود لفر
 عنه السوء والفحشا انه من عبادنا المخاضین **مجموعه** **کوا می** **الیس** بر یکی یوسف
 زیرا که او گفت فبعر نکاح غیبتهم اجمعین الاعمال منهم المخاضین اقرار کرده
 کرد مخلصان نکرد و خدای تعالی کوا می می دهد که یوسف از مخلصانست
 بر الیس بر یکی یوسف کوا می می دهد بر لمر و حشوی که لمر یوسف طعن
 می کند اگر مسلمانست باید که کوا می خدای بشنود و اگر کافر است باید که کوا
 الیس بشنود و چون این درست شد کوا می اذ احلنا الهم علی الحرم فلا یکن عقیق
 العزيمة بذاتها لان الذات لا مراد بل لابد من تعلیق الحرم باحداث فعل فها و
 ذلک الفعل غیر مذکور فلیس احضار البعض اولی من الثانی و لست اینه و جهان
لعلهم انی یحکم ذلک علی انه علیه السلام بان دفعها عن نفسه فلیق فایده علی

می
ض

ف

می

هذا التاويل في قوله لو ان داي برهان ربه ودفعها عن نفسه طاعة
والبرهان لا تصرف عنه لانا نقول يجوز ان يكون طاعته بدفعها اراد الله
برهاننا على انه ان اقدم على ما هم به اهلكه وقتلوه وانما يدعي عليها المروءة
على القبح ونسبه الى انه دعاها الى نفسه وضربها لاجل امتناعها منه
فاحر الله تعالى انه صرفنا برهان عنه السوء والفحشا الذين هما الفناء
والمكر وما وظن الفتن واعتقاده فيه **الثاني** ان يحمل الكلام على المقدم
واللاحزير ولقد همت به لو ان داي برهان ربه لم يهاو هذا الجوى مجرى
فولم قد كنت هلكت لو انك لا ركتك واستبعدا لرجحان هذا الجواب من
وجهين **الاحد** انما لا يجوز تقديم جواب لولا **والثاني** ان جوابه يكون
باللام كقوله فاو ان كان من المستبحر للبث في بطنه **والجواب** لا نسلم
انه لا يجوز التقديم والدليل عليه قوله تعالى ان كادت لتبتدى به لو انك
ان ربطنا على قلبها فاو لم يجعل المقدم على لولا جوابا لها لان جوابها محذور
فاذا دار الامر بين لكون جوابها محذورا وفاو بين لكون جوابها مقدما عليها
فلا شك ان التقديم اولى لانك ال فای فايذة في قوله ومم بها لو انك انك
برهان ربه اذا لم يحصل هناك مم لانا نقول فايذة الاخبار عن تركها لم يكن
لعدم حصول الرغبة في النساكن ترك ذلك مع الرغبة انقيادا لامر الله في طلب
لثوابه **شبهت** سيم يوسف عليه السلام كفت وما ابرى نفسي ان النفس لا تارة
بالسوء **الجواب** المراد الدعاء الجليل العزم على المعصية **شبهت** جهالة

عيسى كودف يوسف عليه السلام كناه يوسف كفتدب السجين احب الى ما
يدعوتها اليه ومجبة المعصية معصية **جواب** او نكتت كه من اين
عيسى كودن دوست دارم لكن كفت جوني از دو كار يكى لانم است با كناه كودن
يا يوسف كودن بس جبر و دست تو دارم **شبهت** نيم لم جعل السقاية
في رطل اجنه **جواب** الغرض منه التشبيه الى ان عيسى اخاه عنه ويجوز
لن يكون ذلك بامر الله تعالى وروى انه عليه السلام اعلم اخاه بذلك ليحمله
طريقا الى حبسه هناك وعلى هذا الوجه لا يكون ذلك سببا لادخال النعم
في قلبه اجنه فام **ثاني** المنادى بانهم سارقون ففيه ثلثة اوجه
الاول **لعل** ذلك النداء ما كان بامر من نادى بذلك واحد من القوم لما
فقدوا الصواع **الثاني** هب انه كان بامر من لكنه لم ناد بانكم سرقتم الصوا
بل نادى بانكم سارقون ولعل المراد انهم سرقوا يوسف من ابيه **الثالث** لعل
المراد من الكلام الاستفهام وان كان ظاهره الخبر والمعنى انكم لسارقون فاستفهم
اللفظ استفهام كما في قوله هذا ربي **شبهت** شتم لم لم يعلم اياه بخبره حتى
نزول غمة **والجواب** لعل الله تعالى نهاه عن ذلك تشديدا للامر على يعقوب
شبهت صفت قوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا وكيف رضى ان
سجدوا له والسجود لا يكون الا لله وكيف رضى استقام الابوين **الجواب**
المعنى وخروا له لاجله سجدا لله تعالى **الثاني** هذا التاويل بنفسه قو
تعالى يا ابت هذا تاويل روي من قبل قد جعلها ربي حقا لانا نقول لا نسلم

ع

له

فان تاويل روايه بلوغه الى ارفع المنازل فلما راى ابويه على اشراف الحالات في
 الدارين كان ذلك مصداقا لروايه المقتدمه **القصة السابعة**
قصه ابراهيم عليه السلام حكى الله عنه انه قال اتى مسنى الشيطان بنصب وعنه
 والعذاب لا يكون الا جزاء على العقاب وهذا يدل على كونه مذنباً **والجواب**
 انه تعالى مدحه في اخر الآية بقوله انا وجدناه صابراً نعم الجذبة اواب فاذا
 كان اخر الآية مدحاً امتنع ان يكون اول الآية دليلاً على كونه مذنباً فثبت ان
 المراد من العذاب تلك الوساوس الموحشة التي كانت طغيها الشيطان في
 قلبه **القصة الثامنة قصه شعيب عليه السلام** حكيت في هودان كافران
 لخرجك يا شعيب والذي انا وما معك من فرقتنا اولم تودن في ملتنا قال
 اولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا ان عندنا في ملتكم بعض الجاننا الله
 منها وابن سخن اعتراف استلذ شعيب عليه السلام بذلك خداوند تعالى اورا زملت
 ايشان كه كفرست خلاص داده است و كفت باريكروا ان ملت معاودت كنم
 وابن هم اعتراف است كه او پر ملت ايشان بوده است **جواب** روايا شد
 كه ملت ايشان حق بوده باشد وشعيب بران ملت بوده باشد پس ان ملت
 بشوع شعيب منسوخ شد ايشان شعيب را محي كفتند بدي ملت با زاي شعيب
 كفت بدي ملت باريكرو معاودت كنم زيرا ان ملت منسوخ شد است
القصة التاسعة قصه موسى عليه السلام وفيه شهادت **شهادت**
تسعين فوكره موسى فقتلى عليه بس كويم از قبلي يا مستحق قتل بود بانه

خداوند

اكر مستحق قتل بود پس چرا كفت هذا من عمل الشيطان وجرا كفت ربك
 ظلمت نفسي وجرا كفت فخلتها اذا وانا من الضالين اكر مستحق قتل بود كاه
 باشد **جواب** اين واقعه بيش از نوبت بود وايضا **الحله** قله خطا
 والمستغفار عن الخطا حسن **شهادت دوم** خداوند تعالى اورا فرمود ان
 القوم الظالمين فلم قال في جوابه اني اخاف ان يكذبون ويضيق صدرى ولا
 يطلق لسانى وهذا استعفاء من الرسالة **والجواب** ليس هذا استعفاء
 من الرسالة لكنه طلب من الله ان يضم اخاه اليه في الرسالة ليكون مجنا له على
 محاماة الرسالة **شهادت سيم** جوامى عليه السلام كفت القواما انتم ملقون
 دستورى اذا اديشا نواهدى **جواب** ان امره حقيقت مشروط بود
 والقبيل القواما انتم ملقون ان كنتم محقين كفى قوله تعالى فانوا بسورة من
 مثله ان كنتم صادقين **شهادت چهارم** فاجس في نفسه خيفة موسى وهذا
 نقضى كونه شاكفا فيما اتى به **والجواب** الحله انما خاف لانه راى من قوة
 الشليس ما اشفق عنه من وقوع الشهية لبعض الجبال فامنه الله تعالى عنه
 ويمن ان حجتته منصع للقوم بقوله لا تخفنا تلك الالهى **شهادت** والحق
 الالواح واخذ براس اخيه جره اليه كويم يا ان هرون كاري صاشر شده بود ما
 سبيل ان مستحق تاديب بود بانه جنين بود اكر قسم اول حق است پس هرون
 كاه كار باشد و اكر قسم دوم حق باشد بس موسى كاه كار باشد وايضا
 هرون موسى كفت لا تاخذ ليحيق ولا براسى الر فعل موسى صواب بود نهي كردن

يت

د

هرون خطا بنود و اكر صواب بنود موسى كناه كابر **الجواب** ان في
 اسرائيل كانوا على نهاية سوا الظن موسى عليه السلام حتى ان هرون غاب عنهم
 غيبه فقالوا لموسى انت قتلته فلما وعد الله موسى ثلثين ليلة واثمها بعشرو
 كتب له في الاواح من كل شيء ثم رجع فرأى من قومه ما رأى فاخذ برأس اخيه
 لشدته صفح من عن كيفية الواقعة فخاف هرون عليه السلام ان يسبق الى قلوبهم
 ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى عليه السلام لا تأخذ بالجنى ولا برأسى لئلا تظن القوم
 بك انك تريد ان تضربنى وتودنى **شبهت شمس قته موسى وخضر عليهما السلام**
 امام موسى عليه السلام برسخن او دوسوال است **سوال اول** انست كه موسى كفت
 لقد جيت شيئا امرا وشيئا منكرا وان فعل منكرو بنود وطعم كردن بر جينى كه منكرا
 بنود بياخ منكروست خطا باشد **جواب** ان سه وجه است **وجه اول**
 انست كه ظاهر او منكراست يعنى هر كس كه ظاهر او به بيند و سبب از نكند
 او را منكراين **وجه دوم** انست كه حرف شرط مقدر باشد يعنى ان كنت قتلته
 ظالما فقد جيت شيئا نكرا **وجه سيم** انست كه مراد از نكر عجب باشد چنانكه
 كسى چيزى عجب به بيند كويند سخنى منكروست **سوال دوم** موسى عليه السلام كفت
 اقلنت نفسا زكية بغير نفس و ان نفس زكية بنود **جواب** ذكر موسى عليه السلام
 ذلك على سبيل الاستفهام لا على سبيل الاخبار و ايضا اجرى الامر على
 الظاهر و ذلك جازى لقوله عليه السلام نحن نكلم بالظاهر و اما **سوال** برخص
 انست كه كفت فخشينا ان يرهقنا طغيانا و كثر اقليت استباح دم الظالم لعل

الخشية مع ان تلك الخشية لا سبيل علم ولا ظنا **الجواب** لعل الله تعالى
 او حيا ليه قنك كذا لشخص فلذلك اقدم عليه والله اعلم **القصة العا**
قصة داود عليه السلام ومضى قوله تعالى وهل اتيتك بالخصم اليه واعلم انه
 تعالى ذكر فيها قبل هذه القصة وفيما بعد هاهنا سفي دلالتها على المعصية **اما**
 ما قبل القصة فمن وجوه **الاول** قوله تعالى واذكر عبدنا داود ذا اليد
 اليمى هو القوة ولا شك لزم المراد منه القوة في الدين لانه القوة في الدين كانت
 موجودة في الملوك الكهان وما استحقوا بها مدحا انما المستحق المدح هو القوة
 في الدين وكما ست كونه موصوفا بالقوة في الدين فلامعنى هذه القوة الا العزم
 الشديد على اذا الواجبات واجتناب المحظورات واتى قوة لمن لم يملك منع نفسه
 من الجلب الى الفجور والقتل **ثانيها** انه تعالى وصفه بكونه اوابا والاواب هو الر
 والرجاع الى ذكر الله فتع ان يكون مواظبا على اعظم الكبار **ثالثها** قال الناصحنا
 الجبال معه بسجن العشى والاشراق الطير محشورة كل اواب اترك انى تعالى
 سحر له هذه الاشياء لسجنها وسایل الى القتل والزنا و قى **ل** انه كان محروما
 عليه صيد كل شيء فكانت امنه م كان لا يجوامنه المسلم في روجته ومنكوحته
رابعها قوله وشدنا ملكه ومحال ان يكون المراد منه شدة ناملكه بالمال
 والعسكر مع كونه خرابا من طريق الدين لان ذلك من صفات الملوك الكفرة **وخامسها**
 قوله وابتناه الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما سخرى علما وعلا
 فليحجوز ان يقول الله تعالى ابتناه الحكمة مع اصراره على استتلاف منه اخبث

شرة

جاع

الشیطان من مزاحمه أصحابه في الزوج والمنكوح **و** ان الذي بعد القصة
قاموا **احدهم** قوله تعالى ما داود انا جعلنا لخلقك حلقه في الارض وهذا من
اجل المدح فلو توسط بين هذا المدح وبين قبل القصة ذكر المعصية تجري مجرى
من يقول فلان عظيم الدابة في الدين على المرتبة في طاعة الله تقتل ويزني
وسرق ويأبوط وقد جعله الله تعالى خليفة لنفسه وامراكا برانبيائه بالافضل
به وكما ان هذا الكلام لا يليق بعاقل فكذلك هاهنا وثانيه **ان** قوله ان جعلنا
حلقه في الارض مرتب على ذكر تلك القصة وذلك شعرياته انما وجد هذه
للتلافة بسبب تلك القصة وعلى ما قالوه بانهم ان يكون تفويض الله خلافته اليه
كان سبب اقامه على القتل والنا وذلك لا نقوله عاقل وثالثه **قوله** داود
عليه السلام وان كثيرا من الظلم السغي بعضهم على بعض الا الذين امنوا فاستثنى الذين
امنوا عن ذلك الحكم فلو كان الفاعل لذلك السغي هو داود لكان قد حكم على نفسه بظلم
اليمان **رابعه** ان قوله وان له عندنا الزلفي وحسن باب لا يلام الفسق
والفعل بعينه حق فثبت ما ذكرنا ان القصة التي ذكروها باطلة ثم ان اهل التحقيق
ذكروا وجوها كثيرة في تاويل الحجة **الاول** ان قوله وهل اتيتك بول الخصم حكاية
عن جماعة لسوروا قصصه قاصدين الى قوله او الاساء اليه في اهله وماله فلو
قصصه في وقت ظنوا انه عاقل فلما دام داود عليه السلام خافهم لما يقربوا الى العرف
انه لا تسور احد دار غيره من غير امره الا قصصا لسور من قتله او سرقه اموال
خصوصا اذا كان صاحب الدار شخصا معظما فلما راوه مستيقظا استغفر عليهم

ثم تارهم وخافوا فاحتج بعضهم عند فزعهم منه خصومه لا اصل لها **ع**
انهم قصدوا لاجل ما داود من اوممه فقال خصما زني بعضا على بعض ثم ادعى
احدهم على الاخر ما لا فقال ان هذا اخي له تسع وتسعون نجمة ولحجة واحدة
فقال داود لقد ظلمك بسؤال تختلك لي نجاك ثم قال الله تعالى وظن داود انما
قتناه اى امتحناه ثم انه عليه السلام لم ينتقم منهم مع كونه ذا اليد وقوة وسلطان
بل صار مستغفرا للقوم الذين قصدوه بالسوء وطلب من الله العفو عنهم وكذلك
ليس في الآية ان داود عليه السلام اذبح وليس فيها انه استغفر لنفسه فان استغفر
قد استغفر لنفسه تارة ولغيره اخرى قال الله تعالى فوصف الملائكة ويستغفر
للمؤمنين امنوا وقال اولاد يعقوب يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا وقال تعالى لمحمد
عليه الصلوة والسلام واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ثم قال تعالى فغفرونا
له ذلك معنى لاجل حرمة داود و لاجل شفاعته في العا ور عنهم فهذا الذي ذكرناه مما
ينطبق عليه لفظ القرآن لا يحتاج فيه الى كتاب المحارقات الكثيرة التي تركها
اصحاب تلك القصة من حد شالخمين على المليك وادعاء الخصومة على المتسك
لا على التحقيق وجمال النجدة على المرأة **الوجه الثاني** لعل الاستغفار انما كان لان القوم
ما تسوروا اذ ظن انهم انهم بقصدون قتله فلما لم يظهر الامر على وجه ظنه لم يحكم
ذلك الظن فكان لا يستغفر عليه **الوجه الثالث** انه عليه السلام همض نفسه ولم
يودحهم ولم ينتقم منهم مع القدرة التامة دخله شيء من العجز على كماله فكان
الاستغفار منه لان العجز من الملوك كان فيما يقول لا دلالة في الآية على انائه

عليه السلام بشي من الزلات وهو الحق عندك اما من سلم دلالة الآية على
انسانة الصغيرة فلم يسم فيه وجوه **الاجابة** انه عليه السلام كان عالما بحسن
امارة او رايها فلما سمع انه صل او رايها قل غمه لميل طبعه الى نكاح زوجته فعق
عليه من قول الملائكين **واينها** ان اهل زمان داود كان يسأل بعضهم بعضا
ان ينزلوا عن امراته فتزوج بها اذا اعجبته وكان ذلك جازيا فيما بينهم فانفق
ان عيز داود عليه السلام وقعت على امرأة او رايها فحبها فسأل النزلوا عنها
فاستحسب ان يوده ففعل فتزوجها ومضى ام سليمان عليه السلام فقل له انك
ارتقاع قدر كل وكثرة نسائك ما كان يليق بك ان يسأل رجلا ليس له امرأة
واحدة ان ينزل عنها بل كان الواجب عليك قهر النفس **والثالث** ان او رايها خطبها
ثم خطبها داود فاهلها اختاروا داود عليه السلام فكان زينة ان خطبها على خطبه
اخيه المومن مع كثرة نساياه **والرابع** ان داود عليه السلام كان مشغولا
بعبادته فاتاه رجل وامرأة سحكا كانا في نظر الى امرأة لتعرفها يعينها الحكم
او عليها وذلك مباح قالت نفسها اليها ففصل بينهما وعادا الى عبادته ففعل
الفكر في امرها عن بعض نواقله فعوتب **والخامس** ان الصغيرة منه انما
حصلت بسبب العجلة في الحكم قبل الثبوت وهو قوله لقد ظلمت بسؤال نعجتك
الى نكاحه بل كان الواجب عليه لما سمع الدعوى من احد الخصمين ان يسأل الآخر
عما عنده فيها ومن قال هذا الوجه قال الخوف الذي حصل بسبب دخولها
عليه في غير وقت العادة انساء الثبوت والتخلف والله اعلم **القصة**

القضية الثانية عشر **قصة داود عليه السلام** **والله** **عالي** **وداود** **سليم** **عليه** **السلام**
حكمان في الخبرين الى قوله ففهمنا ما سليمان قالوا فلو كان داود مصيبا في حكمه
لما خص الله سليمان بقوله ففهمنا ما سليمان **والجواب** ان تخصيص سليمان
بالذكر لم يلد على ان داود خلافة فان دليل الخطاب باللقب لا يفيد ذلك لاجتماع
ثم لهذا التخصيص فمدتان **الاجابة** ان داود عليه السلام كان في ذلك
المسئلة متوقفا لعارض الامارات وسليمان لم يكن كذلك **والثانية** ان
داود عليه السلام كان عالما لكنه ما اقتضى امتحان لابنه سليمان بجانا ان يقتضى فيه
فكان تخصيص الله سليمان ان لا يكون راي امي والده واعلا للرجل في الناس
وانما اعرض عن ذكر داود لانه كان مشهورا بالعلم فما كان محتاجا الى ذكره بهذا
القضية الثانية عشر **قصة سليمان عليه السلام** وفيها شبهات
الشبهة الاولى تستحقوا قوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافيات للحباد
قالوا ظاهر الآية تدل على ان مشاهدا للجيل الهته عن ذكر الله تعالى حتى روى
ان الصلوة فاسدة **والجواب** انا مذكور تفسير الآية اولا ثم يجب عن هذه
الشبهة **اما التفسير** ان سليمان عليه السلام كان يقول عند عرض الصافيات للحباد
عليه اني احببت حب الخير ومعناه ان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فا
اذا احبه واحبا من محبة فذلك هو المبدأ لغة في المحبة ثم قال **عز** **ذكر** **رئي** **اي**
هذه المحبة الشديدة انما حصلت بسبب ذكر ربي وعن امره لا عن الهوى و
الشبهة **وامت** **الضمير** في قوله حتى نوارى الحجاب وفي قوله ردوا محتمل

ان يكون عايلا الى الشمس نه جري ذكر ما له بعلق بها وهو العشي وان يكون
عائلا الى الصافات لكن هذا اولى من وجوه **الرد** ان الصافات مذكورة
صريحة والشمس غير مذكورة صريحة **وثانيها** ان الصافات اقرب في الذكر من
لفظ العشي ثم هاهنا احتمالات اربعة احدها ان يعود الضمير الى
الصافات كانه قيل حتى توارت الصافات بالحجاب ردوا الصافات الى
وثانيها ان يعود الضمير الى الشمس كانه قيل حتى توارت الشمس بالحجاب
ردوا الشمس الى قيل انه عليه السلام لما فاته الصلوة سال الله تعالى ان يسرد
الشمس وهذا بعيد لان قوله ردوها خطاب الجمع ولا انبياء الا مخاطبون الله
تعالى مثل هذا الخطاب لا سيما في وقت الذنب وان هناك مقام التواضع لا مقام
التكبر **وثالثها** ان يعود الاول الى الشمس والثاني الى الصافات وهو اختيار
الاكثرين كانه قيل حتى توارت الشمس بالحجاب ردوا الصافات وهذا بعيد لانها
ضمير ان ورد في موضع واحد فنقرنهما خلافا لاصل **رابعها** ان يعود
الضمير الاول الى الصافات والثاني الى الشمس وهذا الاحتمال لم نقل به احد ثم
قال **نعال** فطق مسحا بالسوق والمعانق اي فمحل مسح سوقها ومعانقها
مسحا وقال **الاكثر** ان مسح السيف سوقها ومعانقها يعني قطعها
هذا بعيد لانه لو كان مسح بالسوق والمعانق هو القطع لكان القائل ان اقل
مسحت راس فلان فهم منه انه قطعها وكان قوله فامسحوا بروسكم وارجلكم
بغير القطع لم يوفق مسح راسه بالسيف ففهم منه ضرب العنق فاما الالم المذكور

السيف لم يفهم منه القرب البتة واذا عرفت تفسير الآية فقول **ان** با
الخيل كان مندوبا اليه في دينهم كما في ديننا ثم ان سليمان عليه السلام جلس لعرض
عليه الخيل ثم من الخيل ليس سبب حب الدنيا بل لان الله تعالى امره بذلك ثم امره
حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امره بها فطق مسح سوقها ومعانقها
شرفا لها واظهار الكون لها من اعظم الاعوان فدفع العدو ولا نه اراد ان
يظهر من نفسه انه في ضبط مصالح دينه ودينه بحسب مكلفها بنفسه ولا
فوضها الى احد او لا تمكن ان علم باحوال الخيل من غيره فكان مسحها ونسجها
لعلم حالها في الصحة والسقم فهذا الذي ذكرناه كلام سطوي عليه لفظ القرا
وفيه عظيم احوال الانبياء عليهم السلام فكان اولى ما يكون الضمير في **الشيخة**
الثانية فتسكوا بقوله تعالى ولقد قتنا سليمان والقيينا على كرسيه جسدا **هـ**
والجواب اما قوله ولقد قتنا سليمان والمعنى امحناه واما قوله والقيينا
على كرسيه ففيه وجوه **اولها** ان النبي عليه السلام قال ان سليمان قال الخوف
الليلة على مائة امرأة فلهذا كل امرأة غلاما مقابل في سبيل الله فطاق فلم يحلل
امرأة واحدة فولدت نصف علام فجات به القابلة والقييه على كرسيه بين يديه
والوانه قال ان شاء الله لكان كما قال فكان الجنان لا جل ترك الاستئذان **وثانيها** انه تعالى
امتحنه لم يرضه بل يد فصار جسدا محررا به مشرفا على الموت كبحر على وضوء جسده
بالروح على معنى شدة الضعف والتفدير والقيت لجسده على كرسيه في ذرفها الا ان
وثالثها ان سليمان ولد فخاف ان يهاكبه الشيطان فامر السحابة بحمله وامر

ط

كضها

فها

ن

المبالغة

الرجح ان يحمل اليه عداه فمات الولد والقي مستاعلى سريرة اثلا لسبيل خذاف
الشیطان فامت **الحكاية** التي ذكرها الخشونة معلوم انه ليس في
كتاب الله ما يدل عليه البنية **الشبهة الثالثة** قول بلير من هب لي ملكا لا ينبغي له
من عدي وهذا حسن **والجواب** من مجوه **احدها** ان معجزة كل نبى يجب
ان يكون من جنس ما افتخر به اهل ذلك الزمان وما كانت منافسة اهل زمانه بالمال
والجاه ولا جرم طلب ملكة فانقه على كل الممالك لايون معجزة له **وثانيها** انه لما مضى
م رجع الى الصحة عرفه خير ان لا الدنيا صارة الى العجز بارثا وغيره فسالته ملكة
لا يمكن ان تنقل منه الى غيره وذلك الملك الذي فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من عدي
معناه ملكا لا يمكن ان ينقل عنى الى غيرى **وثالثها** من الناس من يقول الاحتراز عن
لذات الدنيا مع القدرة عليها منع فقال هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى حتى انى مع
ذلك الملك اشغل بطاغتك بحث لا التفت الى شى من ذلك الملك لعلم الناس ان الدنيا غير
من الدين **القصة الثالثة عشر** **قصة يوسف عليه السلام** تسكوا بقوله
تعالى وذا النون اذ ذهب غاضبا واستدل ان يوك ان جهار وجهه است **وجواب**
انج فرمود اذ ذهب غاضبا وان غضب بامر فرط خذافى بود ما ر قومي كه خذافى او
فرموده بود ما دعوت شان مشغول باشد وعلى التقديرين ان غضب كناه بود
دوم انج كفت فظن ان لن نقدر عليه وشك له قدرته خذافى تعالى كنهه باش
وجه سيم انج كفت سبحانه لى كنت من الظالمين اقراست بكناه كارى **وج**
جس خذافى خذافى عليه السلام فرمود فاصبر لحكم ربك لا تكلن كصاحب الخويع يعنى

معجزان مباشركم خذافى دعوت بس چون خذافى تعالى محمد راعليه السلام ان مثل
فضل يوسف نعى كند معلوم شد كه يوسف كناه كار بود **جواب** قومي كفته
اند كه ان واقعه قبل النبوة بود وراى خذافى تعالى فرمود بعد از ان واقعه شك
ماهى فارسلناه الى مائة الف ويزيدون امت **الكره** است شود كه بعد النبوة بو
كوبيم روا باشد كه غضب ونه بران فقم بوده باشد كه خذافى تعالى اورا بد يشا
فرستاده بود بل كه قومي از كفار بوده باشند فامت **انج** فرمود فظن
ان لن نقدر عليه فالمعنى فظن بضيق عليه كما في قوله تعالى فقد رزقه وقال
وسط الرزق لمن تشا ونقدر ومن قدر عليه رزقه فلينفق على آئنه الله وامت
انج كفت سبحانه لى كنت من الظالمين يعنى ترك الفضل والمندوب وامت
انج كفت ولا تكن كصاحب الخويع فلما راد ان صاحب الخويع لم يقو على الصبر على تلك المعنة
التي ابلاها الله بها ولو صبر كان افضل فاد الله تعالى ان يحصل لمحمد عليه السلام
افضل المنازل **القصة الرابعة عشر** **قصة لوط عليه السلام** قال تعالى حاكيما
عنه هو لا يأتى من اطهر لكم ان كنتم فاعلين قالوا عرض الفاحشة مع سائة وذلك
لبرة دالة على سقوط النفس **والجواب** قال اهل اللغة تكفى في حصول الاضافة
ادنى سبب فقوله يأتى الى البنات اللواتى هن من جملة المومنات في تى ولم يجوز
لم الفجور هن بل كان عرضه ترجيح النسوان على العلمان **القصة الخامسة عشر**
قصة زكريا عليه السلام تسكوا بقوله تعالى يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه
عسى لم نجعل له من قبل سميا قال رب انى يكون لى غلام وقد بلغنى الكبر والعراى عاقر قال

هذه
زانية
والا هو لا يأتى

كذلك الله بفعل ما يشاء قالوا فقد شك في قدرته تعالى **الجواب** لو كان الامر على ما قالوا لكان زكريا عليه السلام غير عاقل لآلته سال الله تعالى ذلك فلما اسكره عند الحاجة لكان من المجانين بل الحق في تفسير هذه الآية ان زكريا عليه السلام سال ان يهب له ولدا من جهة الولادة وانما ساله ان يهب له ولدا من عندك فقال هب من عندك وليا وقال في سورة العنكبوت لم يزل يذرية طيبة وانما سال ذلك عند ما اخبرها مريم بان رزقنا ما بهما من عند الله فساله ولدا من عندك فلما بشره الملك بالولد من جهة الولادة ساله كيف شعرك ذلك على كرهه وكون امراته عاقرا فقال كذلك الله بفعل ما يشاء **القصة السادسة عشر في عيسى عليه السلام**

وفيها شهيستان **الشبهة الاولى** تسكوا بقوله تعالى يا عيسى ابن مريم انت قلت للناس اتخذوني وامى الهين من دون الله والاستدلال بها من وجوه **الاجابة** ان عيسى عليه السلام ان قال هذا الكلام فلا شك الا انهم وان لم نقله فلا استفهام بحيث **وثاينها** ان النص هو الجسد فقوله ولا اعلم ما في نفسك لاثبات الجسمية لله تعالى **وثالثها** ان كلمة في للظرفية وهي لا تعقل الخ في الاجسام **والجواب** عن الاول انه ما قال ذلك وفي الاستفهام فايده وهي يفرع من قال ذلك من النصارى **وعن الثاني** ان التفسير في اللغة معنى الذات **وعن الثالث** ان المراد من لفظ في حاول الصفة في الموصوف **الشبهة الثانية** قوله ان يعذبهم فانهم عبادك وان يغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وكيف جاز هذا القول مع علمه بان الله لا يغفر الكافر **والجواب** المقصود من هذا الكلام بغفر الله بالكلية الى الله تعالى وترك الاعتراض **القصة السابعة عشر في عيسى عليه السلام**

الحق لله

عيسى عليه السلام وفيها شبهة **الشبهة الاولى** قوله تعالى ووجدك اضلالا فذكر **والجواب** انه معارض بقوله تعالى ما ضل احبكم وما غوى فعمل هذا على نفي الضلالة الدين وذلك على الضلال في امر الدنيا او في طريق مكة او في المعاملة مع الخلق **الشبهة الثانية** تسكوا بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نبي اذ اذنت لي الشيطان في امينته روى انه عليه السلام لما راى اعراض قومه عنه وشق عليه ذلك فغنى في نفسه ان الله ما سار عنه ومن قومه فارتل الله تعالى سو والنجم اذا هوى فقراها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بلغ الى قوله افرايتهم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى لقي الشيطان على لسانك تكلل اغرائها على منها الشفاعة ترنحي فلما سمع قريب ذلك فرحوا وقالوا اذكر محمد اهتبا بحسن الذكركم انك رسول الله صلى الله عليه وسلم اماه حبرنا عليه السلام وقال يا نوح على الناس ما لم انك بمختر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وخاف من الله خوفا عظيما فترنح قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نبي **والجواب** انا قد ذكرنا في التفسير الكبير كلاما قتل في هذا الموضع وحاصل الكلام يرجع الى ان الامنية تسمى بتفسيرها بالعبادة فانفسنا بالقرارة فلها وجهان **الاجابة** ان يقال الغرائب يقسم الملائكة وكان ذلك قرانا من لحي وصف الملائكة فلما تومهم المشركون لئلا الله تعالى وبالحقهم سمع الله تلاوته **والثاني** ان يقال المراد منه الاستفهام على سبيل الإنكار كانه قال اشفاعتم من ترنحي **الثاني** انفسنا لها الخاطرة وتعالى القلب كان المعنى لئلا النبي عليه السلام يفتي بعض ما كان يفتاه من الامور وسوس الشيطان اليه بالباطل ويدعوه الى المالا

ر

ل

لقراءة

منعني ثم ان الله تعالى مسح ذلك ومهد به الى ترك الحلفات الى وسوسته **الشبهة**
الثالثة فتسكروا ولا تقولوا **لذلك** نعم الله عليه وانجنت عليه **والجواب**
من وجوه **احدها** ان الله تعالى لما اراد نسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الاديها
او حاليه ان يذبحها وهو دعوى رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلق زوجته فانطلقها
فتزوج انت بها فلما حضر زيد ليطلقها استفتى رسول الله عليه السلام من انه لو طلقها الزمة
الروح بها فصيروا ذلك سببا لظعن المنافقين فيه فقال له اسك عليك زوجك واخفي في
نفسه عزمه على نكاحها بعد ان يطلقها زيد وهذا التاويل هو المطابق لقوله تعالى
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكم الى ذلك يكون على المؤمنين حرج في ازواج اديهم
وثانيها ان زيد لما خاصم زوجته زينب وميمنة عمه رسول الله صلى الله عليه
واشرف على طلاقها اضر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يطلقها زيد ووجع بطلاقها
كانت ابنة عمته فكان يحب ضمها الى نفسه كما يحب احد اضم قرابته اليه حتى لا يلام
ضررا لانه لم يظهر ذلك نظام السنة المنافقين فالله تعالى علنه على لسان قلبه
الى الناس وقال تعالى فغشي الناس والله احق ان يخشاها **وثالثها** ان زينب طمعت في
اول امرها ان تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما خطبها الرسول عليه السلام لزيد
شوخا لك عليها وعلى ابها وامها حتى نزل قوله تعالى وما كان طومر ولا حومنة اذا فقه
الله ورسوله ان يكون لهم الخيرة من امرهم فعند ذلك نقادوا وكها فلما ادخل عليها
زيد لم ساعده ونشرف عنه لاستحكام طمعهما في التزويج استحقاقا لها زيد فشكاها
زيد الى النبي عليه السلام فقال عليه السلام اسك عليك زوجك واخفي في نفسه استحكام طمعهما

فيملأه عليه السلام لو ذكر ذلك لزيد لسعصب عليه تلك النعمة ولقال الخنا ففوز انه
انما قال ذلك طمعا في تلك المرأة فمذه الوجوه الثلاثة صلحة لتاويل الآية **وامت**
الذي يقال انتم عشقتموه من باب الاحاد والاولى بزيه منصب النبوة عنه ثم تنقدرو
الصحة فلامعصية فيه لان ميل القلب غير مقدور ثم من هو لا من قال انه عليه السلام
لما راها وعشقها حرمت على زوجها وهذا باطل الما كان لعزها ما مسا كما لعزها بالز
ولكان وصفها بكونها زوجا له في قوله اسك عليك زوجك كذا باومنه من قال حرمت على
زوجها لكن وجب على الزوج تطليقها والتزول عنها قالوا وهذا التكليف حصل فيه نكاح
الزوج وابنا الرسول **امت** ابتلا الزوج فلا تتركه لتزول عن المرأة طلبا لمراضاة
الله فيه شديد **وامت** ابتلا الرسول فلا تتركه لمحافظة نظره فربما وقع نظره
على زيل اليها وجب عليك حبها ان يخبر الزوج انه يحب عليك طمعا فان اخبره بذلك
تعرض لسوء المعاملة وان لم يخبره بذلك صار خاسرا في الوحي فاجل الاختراز عن هذين
القصرتين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالغ في حفظ النظر وذلك من شق
التكليف **الشبهة الرابعة** فتسكروا بقوله تعالى ما كان لني ان يكون له اسرك حتى يحسن
في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عز وجل يحكم لولا كتاب من الله
سقط عليكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم **والجواب** ان هذا الغتاب وقع على ترك
الافضل الى الاولى في ذلك الوقت الامحار ترك الغدا قطعاً لا اطاع ولولا ان ذلك من
باب الاولى والامافوض رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الى الصحابة **وامت**
قوله تريدون عرض الدنيا فهو خطاب فصرف ذلك الى القوم الذين رغبوا في المال

واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لم تستكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم فعناه
 لولا سبق تحليل العمام لعذبناكم بسبب اخذ هذا الغلام الملعون في حطيمهم في اهل الدنيا
 من جهة الشدس **الشبهة الخامسة** قوله تعالى عفا الله عنكم اذنت لهم والعفو
 يدل على عدم الذنب **الجواب** هذه الامة لا يمكن اجرها على ظاهر الامة تعالى
 عفي ثم عاس وهذا غير ممكن فخلطنا ان المراد منه اللطف في الخطاب كما يقال رأت
 رجلا الله وعمره وان لم يكن هناك ذنب وايضا فهذا من باب التخييل في الحروف وتارك
 المفضل فيه قد يوضح **الشبهة السادسة** قوله تعالى ووضعنا عذركم الذي كنت
 اتقض فترك **الجواب** انه محمول على الوزر الذي كان قبل النبوة او على ترك
 وايضا الوزر هو النقص وال الله تعالى حي صبح الحرب وزا رها الى اطفالها
 انما سمي الذنب بالوزر لانه سهل فاعله اذا ثبت هذا فنحن نعلم انه على انه عليه السلام
 كان في غم شديد بسبب اصرار قومه على الشرك وسبيلنا عليه السلام كان هو واصحابه
 فيما بينهم مستضعفا فلما اعلى الله كلمته واشد ازده فقد وضع ورره وستوى ذلك
 الثاويل بقوله تعالى ورضنا لكم ذكركم وبقوله ان مع العسر يسرا فان العسر عارة عن
 الشدايد والنجوم وليس عبارة عن ازالة الهموم **الشبهة السابعة** فتكوا بقوله تعالى
 لغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر **الجواب** فيه من وجوه **الوجه** الاول
 على اقبل النبوة او على ترك الفضل كما يقال سنات الحارثيين المتقين **الوجه** الثاني
 ما تقدم من ذنبك فان الرجل المعتبر اذا احسن بعض حده او اساقا فانه يقال انك
 فعلت ذلك وان لم يكن هو فاعل ذلك الفعل بنفسه **وثالث** الذنب مصدر ويجوز

اضافته الى الفاعل والمفعول والمراد ليغفر لاجلك ولجل ركبك ما تقدم من ذنبهم
 في حقل وما تاخر ونقد منه قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم **الشبهة**
الثامنة قوله تعالى عيسى ونوح انجاه **الجواب** محلهما على المعاصي و
 ترك الفضل **الشبهة التاسعة** قوله تعالى ولا تطرد الذين دعوتهم بالخذلة و
 العشى **الجواب** ليس في الظاهر انه طردهم وانما فيه النهي عن طردهم بل فيه
 دلالة على انه لم يطردهم لانه تعالى قال فطردهم فكون من الظالمين ولو كان طردهم
 لقال فطردهم فكنت من الظالمين وحكمة النهي لرحمة من الكفار طلبوا منه طرد الفقرا
 فانه تعالى اترك هذه الامة لتكون محبة له عليه السلام في الامتناع عن قول قوله **الشبهة**
العاشر قوله تعالى لقد تاب الله على النبي والتوبة مسبوقة بالذنب **الجواب**
 انه محمول على ترك الفضل **الشبهة الحادية عشر** قوله تعالى واستغفر لذيكر في الحد
 وان لا تستغفر الله في اليوم واليلة سبعين مرة **الجواب** انه محمول على ترك
 الفضل او يكون على المقدير والمعنى اذا اذنت فاستغفر كقوله تعالى يا ايها الذين
 امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وليس بذلك الكل من يوزن انما المراد عنهم على
 التوبة اذا ذنبوا **الشبهة الثانية عشر** قوله تعالى لم تحرم ما احل الله ليس بدين
 بل اطلاق العتاق واما العتاق فليكون في كنهه ما به عن فعل ذلك بتعامر
 النساء **الشبهة الثالثة عشر** يا ايها النبي اتق الله ما بها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
 ولا تم تغفل فما بغت رسالته ولو لم يوجد منه فعل الى ظهور والمخلاق الواجب لم يكن
 هذا الامر والنهي فانه **الجواب** الامر والنهي احد سباب العصمة فوجوده لا

يث

ة

كل

بها لانه لولا الامر والتمنى فما عني على المعصوم الموقل والمجام **الشبهة الرابعة**
 قوله تعالى لين شركت ليجن من عملك **والجواب** من وجوه **احدها** ان المراد منه
 ما روى عن ابن عباس انه قال قل القرآن ما لا عني واسمعي لما روى ومثله قوله
 يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن من عندهن بقوله فطلقوهن من يد علي لئلا يخطاب
 بوجه على غيره **وثانيها** حمله على الشر الخفي وهو الاستسعال بخبر الله **وثالثها**
 انه شرح الحاشية والوقوف كقوله لو كان فيهم الهة الا الله لفسدتا **الشبهة**
الخامسة عشر قوله تعالى سفرك فلا تنسى الاما شا الله دل المستثناة على وقوع
 النسيان في الوحي **والجواب** النسيان محمول على التركز المعنى لم يترك سامعها الا
 المنسوخ **الشبهة السادسة عشر** قوله تعالى فان كنت في شك مما اترلنا اليك فبال
 الذين يقرءون الكتاب من قبله وايضا قال تعالى لقد جاك الخوف من ربك فلا تكن
 من المخذلين قالوا فدل هذا على انه عليه السلام كان في شك او في اليه **والجواب** ان القضية
 الشرطية لا تفيد الا مرتبة الجزاء على الشرط فاما ان الشرط حاصل ام لا فمذ لا يفيد الشرطية
 واما الرجوع الى اليهود والنصارى فلو جهين **الاول** ان بحث النبي عليه السلام
 كان طوعا في التورية والانبيا فامر الله بالرجوع اليهم في تعريف تلك العلامات
 ليصير اليقين اقوى **الثاني** ان الله تعالى امره ان يرجع اليهم في معرفة كفة نبوة
 سائر الانبياء حتى يعرف انه اولي سائر الانبياء من المعجزات **هذه** جملة الكلام في تأويل
 هذه الايات والختم هذه المسئلة بدكراتين فسكوا بها في اثبات النبوة
 للانبياء على الاطلاق **الحية الاولى** قوله تعالى لو يؤخذ الله الناس بظلمهم وهذا

نفسى ثبوت الظلم لكل الناس والنبي من الناس فثبت الظلم له **والجواب** اذا
 فسكت بهذا العموم في اثبات الظلم فقوله الا لعنة الله على الظالمين بقدر جواز
 اللعن وحل منصبه لا يبيح عن ذلك فان قلت تخصيصه حال قلت به ها هنا **الا**
الثانية لا قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من اراد ان ينطق من ربه
 فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابغوا رسالات ربهم قالوا
 فلو لا الخوف من تقاع العظمة في مبلغ الوحي من جهة الرسل لم يكن الاستغفار
 بالوصد المرسل معهم فايده **والجواب** يجوز ان يكون نعمه الملائكة مع الانبياء
 عليهم السلام ليس لجل الخوف من ان الانبياء اخرقون ويفترون ولكن لمنع الشياطين
 من تقاع العظمة في اذا الرسوا ولصغر على هذا الغد من الكلام في هذا الباب
 والاشقضا فيه مذكورة في كتاب التفسير والله اعلم **المسئلة**
الثالثة والثلاثون في نزول الملائكة افضل ام الانبياء عليهم السلام
مذهب اصحابنا وشيعته انست كه انبياء فاضلوا **وه** مذهب جملة
 فلاسفة ومعتزلة وان اصحابنا قاضي ابو بكر افلاخي وابو عبد الله حلي انست كه
 ملائكة فاضلوا **مذهب** ادليل ان قوم كه كهند كه معاهير فاضلوا **مذهب** شيخ
دليل اول انست كه انبياء كان تعالى جملة ملائكة رابف موزنا ادم رابح كند واذا
 قلنا للملائكة اسجدوا لادم واذا قال بك للملائكة اني خالق بشر من طين فاذ اسقوه
 ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين في كامل لاضمت ناقص موزن لا يوق حكمت
 بانشاء من معاهير شد كه لوجه ادم ان لوجه ملائكة كاملتر مستكر **سائل** كويدها روا

يقه
ل

نباشد که آن سجده خدای را بوده باشد لکن ادم همچون قبله بود و اگر
 مسلم دایم که سجده ادم را بود لکن چرا روا نباشد که مراد از سجده مجرد
 تواضع باشد **قال الشاعر** زکای کم فیها سجدا للعواقر و اول مسلم
 دایم که مراد از سجده پیشانی بر زمین نهادن باشد لکن آنسلم که این
 غایت تواضع باشد زیرا که این قضیه عرفی است پس روا باشد که عرفان
 روزگار بچنان بوده باشد که چون کسی خواستی که کسی را سلام کند پیشانی بر
 زمین نهاده و معلومست که بسیار باشد که کامل سلام ناقص رود از برای
 تشریف آن ناقص **جواب** از هر سه سوال آنست که اگر سجده موجب
 زیادتى درجه مسجود بر ساجد قضا نکودى بلیس گفتی را آنکه خداوند
 کرمتر علی زبراک هیچیز دیگر واقع نبود مگر امر بسجود پس معلوم شد که این
 سجود موجب زیادتى درجه مسجود امد بر ساجد **دلیل دوم** ادم علیه السلام
 عالمتر بود از ملائکه و عالمتر فاضلتو باشد **بیان** از آنجمله عالمتر بود آنست
 که خداوند تعالی فرمود و علم ادم الاسما کلها تا اینجا که قالوا سبحانك لا علم لنا
 الا ما علمتنا **بیان** از آنکه هر عالمتر بود فاضلتو بود قوله تعالی قل هل
 یستونک الذین یعلمون والذین لا یعلمون **دلیل سیم** آنست که طاعت بیشتر
 دشخوار ترست از ملائکه و هر چند طاعت دشخوار تر بود باید که ثواب بیشتر
 بود **دلیل** بر صحت مقدمه نخستین از چهار وجه است **مجاو** آنست
 که شهوت و غضب و اخلاق دیمه مانع است از طاعت و این اخلاق را بشر

طاعت

حاصلست و در ملاک حاصل نیست و اقدام کردن بر فعلی در وقتی که مانع از آن
 فعل حاضر باشد دشخوار تر باشد از اقدام کردن بر فعلی بی حضور مانع پس
 معلوم شد که طاعت بیشتر دشخوار ترست **وجه دوم** آنست که تکالیف و ملائکه
 همه بنا بر نفس است قال تعالی لا یسئرونه بالقول و تکالیف بشر بخوبی بنا بر نفس
 و بعضی بنا بر استنباط و استدلال است لعلمه الذین یستنبطونه منهم و استنباط
 و استدلال از نفس دشخوار ترست پس طاعت بیشتر دشخوار تر باشد از طاعت
 ملائکه **وجه سیم** آنکه آدمی مبتلاست بوسوسه و شیطان و مملک از آن
 بلاست پس برین سه دلیل معلوم شد که طاعت آدمی از طاعت فرشته
 دشخوار ترست **وجه چهارم** آنست که بشر را شبهات بیشترست زیرا که از
 جمله شبهات آنست که افلاک و کواکب اسباب حوادث عالم ارضی دانند و ملائکه
 را این شبهات کمتر باشد زیرا که ایشانها کائنات عالم افلاک اند و مشاهدات الحوائج
 پس مشاهدات ایشان مرد لا بل حدوث این اجسام را بیشتر و ظاهر تر بود **و اما**
مقدمه دوم و آن آنست که هر چند طاعت دشخوار تر باشد باید که ثواب و
 بیشتر بود **دلیل** برین هم از نفس و هم از قیاس است **ما** النص
 قوله علیه السلام افضل العبادات اجزها اکی شفعها وقوله علیه السلام لعائشه
 اجعل علی قلبی تجل و نصیب **ما** قیاس آنست که چون طاعت اسباب
 قدری از ثواب حاصل باشد پس اگر طاعت دشخوار را مثل از حاصل شود آن
 قدر از دشخواری که در طاعت دشخوار زیاده باشد ثواب اند و این نوع حکمت

ط

ل

ن

نباشند **دلیل چهارم** از الله اصطفی ادم و نوح و ال ابرهیم و ال عمران علی العالمین و عالم عبارتست از هر چه جز خدا نیست پس معنای این باشد که ادم و نوح و ال ابرهیم و ال عمران بر کونی که از خدای تعالی اند از هر چه جز خدا نیست برکات العمل به فیض مبین نبی از ال ابرهیم و ال عمران صفتی معجوله فی حق ال انبیاء اگر **سایه** گویند خداوند تعالی می فرماید هر حق بنی اسرائیل وانی فضلکم علی العالمین پس لازم آید که ایشان از ملائکه و ان مجربتر باشند **جواب** گوئیم تخصیص عموم از این دلیل موجب تخصیص عموم این است که ما بدان غسل کردیم بنور **دلیل پنجم** خداوند تعالی ملائکه را عقل بی شهوت داد و بهایم را شهوت بی عقل داد و در آدمی هر دو صفت جمع کرد و ما یافتیم که اگر آدمی جانب شهوت بر جانب عقل ترجیح نهد از بهیمة کمتر باشد چنانکه فرمود اولیکر لا نعام بل هم اضل پس اگر جانب عقل بر جانب شهوت ترجیح کند باید که از فرشته فاضلتر باشد اینست مخصص که بیا از قوم که گویند غایب از فرشته فاضلتر است **است** از قوم که گویند که فرشته فاضلتر از انرا نیست **دلیل اول** قوله تعالی ان یستکف المسیح ان یرکون عبد الله ولا الملائكة المقربون و اگر کسی گویند وزیر از خدمت فلان عالم تنگند از دجل که با دشا ه صمه کش اند که درجه با دشا ه باید که بزرگتر باشد **چنین می فرماید** که مسیح از بندگی خدای تنگ نداشت که ملائکه مقربانند این که ملائکه مقربان مسیح علیه السلام فاضلتر باشند **جواب** از وجه است

اول است که نزدیک میمانان محمد علیه السلام از عیسی علیه السلام بهتر است پس از پنج ملائکه مقربان عیسی فاضلتر باشد لازم نیاید از محمد فاضلتر باشد **وجه دوم** **جواب** است که فرموده ملائکه المقربون پس لازم آید که مجموع ملائکه مقربان عیسی فاضلتر باشند و ما مسلم می دانیم که مجموع ملائکه مقربان عیسی فاضلترند از ملائکه مقربان محمد علیه السلام که هر یک از ملائکه مقربان عیسی علیه السلام فاضلتر باشند **جواب** است که حرف اول درین موضع که ملائکه المقربون و او عطف است و او مفید جمع مطلق است و مفید ترتیب نیست **فات** المثال الذی ذکرته و هو لا یفید لان الکلم الکلی لا یستقر باثره امثال الواحد انه معارض با مثله اخرى و می توانیم ما اعانی علی هذا الامر زید و لا عرو فی هذا لا یفید کون امثاله فی الذکر افضل من امثله و کذا یقول تعالی و لا اله الا الله و لا الفلاید و لا امین البیت الحرام و ما احصلت الاصله امتنع التحویل علیها بم الحقیق انه اذا قال هذا العالم لا یستکف من خدمة الوزير و لا السلطان فحقن یعقولنا نعلم ان السلطان اعظم درجة من الوزير فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذکر الثاني المبالغة فی هذه المبالغة انما عرفنا بها هذا الطريق لا مجرد الترتیب فی الذکر فانها فی الایة انما عکست ان عرفنا المراد من قوله و لا الملائكة المقربون بان المبالغة لو عرفنا قبل ذکر ان الملائكة المقربین افضل من المسیح و حیثین تنوقف صفة الدلیل علی صحة المطالب و ذکر دور **وجه چهارم** **جواب** است که گوئیم که این است موجب است که فرشته

لا ان الکلم الکلی لا یستقر باثره امثال الواحد انه معارض با مثله اخرى و می توانیم ما اعانی علی هذا الامر زید و لا عرو فی هذا لا یفید کون امثاله فی الذکر افضل من امثله و کذا یقول تعالی و لا اله الا الله و لا الفلاید و لا امین البیت الحرام و ما احصلت الاصله امتنع التحویل علیها بم الحقیق انه اذا قال هذا العالم لا یستکف من خدمة الوزير و لا السلطان فحقن یعقولنا نعلم ان السلطان اعظم درجة من الوزير فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذکر الثاني المبالغة فی هذه المبالغة انما عرفنا بها هذا الطريق لا مجرد الترتیب فی الذکر فانها فی الایة انما عکست ان عرفنا المراد من قوله و لا الملائكة المقربون بان المبالغة لو عرفنا قبل ذکر ان الملائكة المقربین افضل من المسیح و حیثین تنوقف صفة الدلیل علی صحة المطالب و ذکر دور

زائد باشد در وجه بر عیسی علیه السلام لکن موجبان نباشد که از زیادت
در همه درجات حاصل باشد بدلیل آنکه اگر این عالم را بسکف من خدمه
الوزير و السلطان فبذل لا یفید الا ان السلطان کما من الوزير فی بعض الامور
القدر و السلطنة ولا یفید کون السلطان زید من الوزير فی العلم و الزهد اذا
ثبت هذا فنقول بوجه و ذلك لان الملك افضل من البشر في القدرة و البطش
فان جبریل علیه السلام قلع مدائن لوط و البشر تقدرون على شی من ذلك لکن لم یقل
ان الملك افضل من البشر فی كثرة الثواب الحاصل بسبب الخشوع و العبودية
و تمام التحقيق فی فضل المخلوق فی هذه المسئلة هو كثرة الثواب فلو
الثواب لا یحصل الا بنهاية التواضع و الخضوع و کون العبد موصوفا بنهاية
التواضع لا یمکن صرورته مستحقا من عبودية الله بل باقضا و ساقط
اذا کان كذلك امتنع ان یكون المراد من التفاوت هذا المعنی **مت** انصاف الشخص
بالقدرة الشديدة و القوة الثابتة فانه مناسب للمتردد و ترک العبودية فالتواضع
ما شاهدوا من المسیح علیه السلام احبا الموتی و ابر الامة و البرص و المخرجة عن
العبودية بسبب هذا القدرة من القدرة فقال الله تعالى لعیسی لا تستکف بسبب
هذا القدرة من القدرة عن عبودیتی بل و الملائكة الموتون الذین هم فوقه فی القدرة
و البطش و الاستیلاء علی عالم السموات و الارضین و علی هذا الوجه منظم دالة
الایة علی ان الملك افضل من البشر في الشدة و البطش لکن لا مدلی علی ان الملك افضل من
البشر في كثرة الثواب **و** يقال انهم انما ادعوا الله المسیح لانه حصل من غیر اب و قتل

لهم الملك حصل من اب و لامة فكان اعجب من عیسی فی هذا الباب مع انهم لا يستکفون
عن عبوديته **الحجة الثانية** قوله تعالى و من عنده لا یتکبرون عن عبادته الحق
لعدم اسکنا و الملايكة علی لئلا یترکوا لو کان البشر افضل منهم لما
هذا الاحتیاج فان السلطان اذا اراد ان یقرر علی رعيته و یوجب طاعتهم له فانه
يقول للملوك لا تستکبرون عن طاعتی فمن هو الا مساکین حتی یتمردوا عن طاعتی و
یحللوا فعاوم ان هذا المستند لا یمکنه الا بالقوى علی الضعف فان قيل
لعل المراد ان الملايكة مع شدة قوتهم لا یتهمدون عن طاعة الله تعالى فاما بال
البشر فتمردون عن طاعة الله مع غاية عجزهم و هذا یوجب کون الملك اقوى
من البشر لکنه لا یوجب کونه افضل من البشر مع كثرة الثواب قلنا **الله**
قال و من عنده و هذه الحجة لیس عندیة الحجة بل عندیة الفضيلة فعلنا
ان مسا المستند لا ملايكة انما کان بسبب فضلهم لا بسبب شدة قوتهم **الحجة**
الثالثة عبادات الملايكة اشق من عبادات البشر فوجبان کونوا اکثر ثوابا انما
قلنا انه اشق لوجوه **احدها** انهم امنون من الافات التي یكون البشر خاضعين عنها
مثل الغرق و الحرق و القتل و المرض و الحاجة و الشقاوة و الکفر و المعصية و انج
فالسماوات التي میساکنهم و اما کثرتهم کالجنان الباسیتین بالنسبة الی الارض
و کل من کان نعمه اکثر و خوفه اقل کان مترده اشد و لهذا قال تعالى حتی اذا کبروا فی
الفلاک عوا الله مخلصین له الدين فلما نجاهم الی البرادهم یسکون ثم انهم مع ذلك
من خلقوا انقوا مشغولین بالعبادة خاشعين و حلیین شفیقین لا یسكنون فی نعم الجنان

ثم

ن

واللذات بل بقوا مقبلين على المطاعات الشاقة موصوفين بالفرح الشديد
 وكانت لا تغد لاحد من بني ادم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار
 المنطاولة وبوكده قصة ادم عليه السلام فان الله تعالى اطلق له في جميع موضع
 الجنة بقوله فكل منها رعدا حيث شئتم منع من الشجرة الواحدة فلم يملك
 نفسه حتى وقع في السر ذلك بل على انطاعتهم اشق من طاعة البشر **ثانيها**
 ان افعال المكلف من نوع عبادة الى نوع اخر كالشغال من بستان الى بستان اما
 الإقامة على نوع واحد فانها تورث الملالة وهذا السبب جعلت الصائفة تقسم
 بالابواب والفضول وجعل كباب الله مقسوما بالاعشار والاقسام والسوثر ان
 الملائكة كل واحد منهم مواطبة على عمل واحد لا يعبد عنه الى غيره على ما قال
 سبحانه يسبحون الليل والنهار لا يفترون قال **حكاية عنهم** وانا نحن
 الصافون وانا نحن المستبحون اذا كان كذلك كانت عباداتهم اشوقا واذابت هذا
 وجب ان يكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل العبادات اجزها **المحبة**
الرابعة عبادات الملائكة ادوم فكانت افضل **بيان** ان اتمها ادوم قوله تعالى
 يسبحون الليل والنهار لا يفترون على هذا لو كانت عبادهم مساوية لاعمال البشر
 لكانت خطا عنهم ادوم واكثر فليكن ولا نسبة لعمركم كل الملائكة وانما
 قلنا ان الادوم افضل **ام** اوله فلان الادوم اشق فكان افضل على
 ما تقدم **وام** ثانيا فلعله عليه السلام افضل العباد من طالع عمره وحسنه
 والملائكة اطول العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد **وام**

ثالثا فلانه عليه السلام قال الشيخ في قومه كالبني في امته وهذا ينبغي ان
 يكون الملك في البشر كالبني في الامة وذلك بوجوب فضلهم على البشر **الخامسة**
 انهم اسبق في العبادة من البشر الاسبق افضل **ام** انهم اسبق فلا شك فيه
 ومن المعلوم انه لا خصلة من خصال الذين لا وهم ائمة مقنون فيها بل هم
 المنشؤون العامرون لطرق الدين **وام** ان الاسبق افضل **ام** اوله
 فقلوه تعالى والسابقون السابقون وليك المقربون **وام** ثانيا فلعله
 عليه السلام من سنة حسنة فله اجرها واجر من عملها الى يوم القيمة وهذا
 نقض ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما حصل للانبياء مع زيادة الثواب
 التي استحقوها بافعالهم التي اتوها قبل خلق البشر **السادسة** ان الملائكة
 رسل الله الى الانبياء والرسل افضل من الامة **بيان** ان الاول قوله تعالى علمه
 شديد المقوى وقوله تزل به الروح الامين على قلبك وقوله تزل على قلبك **وام**
 ان الرسول افضل من الامة فلو جئنا **الاجابة** بالقياس على الرسول من البشر فانهم
 افضل من اممهم فان قيل الفرق لفر السلطان اذا ارسل واحد الى جمع عظيم لكونه
 متوليا لامورهم وحاكما فيهم قد لا يكون كذلك لكونه في من ذلك الجمع **وام**
 اذا ارسل شخصا واحدا الى شخص واحد فالظاهر ان الرسول يكون اقل الامم لارسل
 اليه كما اذا ارسل الملك عبده الى الوزير قلنا هذا مدفع لا حجير عليه السلام
 معوضا كفاية الانبياء والرسل من البشر وعلى القانون الذي ذكره السائل لمن
 ان يكون حجير عليه السلام افضل منهم **الوجه الثاني** ان الملائكة رسل الله تعالى

جاء الملائكة رسلا فألماك رسول الحق اما ان يكون صولا الى ملك اخر او الى واحد
من الانبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول الله رسلا
الرسول البشرى فهو رسول الحق امته ليسوا رسلا ومعلوم ان الرسول الذي كل امته
رسلا افضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فثبت ان الملك افضل من البشر من هذه
الجهة ولا زال ربه عليه السلام كان صولا الى لوط فكان افضل منه وموسى عليه السلام
كان صولا الى الانبياء الذين كانوا في عسكره فكان افضل منهم فذكرها هنا **الحجة**
السابعة الملائكة اتقى من البشر فوجب ان يكونوا افضل من البشر **انهم اتقى**
انهم مبرأون عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم **قال** تعالى يخافونهم
من فوقهم **وقال** وهم من خشيتهم مشفقون والخوف والاشفاق نافعان العزم
على المعصية الانبياء عليهم السلام ولم يحل احد منهم عن شيء هو صغيرة او ترك صدق
قال عليه السلام ما مثا احد الا عصي وهم معصية غير يحيى نكر يا ويبي **انهم**
ملكوا اتقى وجبلت كونوا افضل منهم لقوله تعالى انكم عند الله اتيكم ورب
الكرامة على التقوى بل على ان الكرامة معللة بالتقوى حيث كان التقوى كبريا
ان يكون الكرامة اكبر **الحجة الثامنة** الانبياء عليهم السلام ما استغفروا ولا احد الا ويدا
بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك يعبرونهم من المؤمنين **قال ادم** عليه السلام رب
ظلمنا انفسنا **وقال نوح** رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين وامنهم من قبلهم **وقال ابراهيم**
رب ارحمني ولعقبي الصالحين **وقال موسى** رب اغفر لي ولأخي **وقال تعالى** الحق عليه السلام
واستغفر لذنبيك والمؤمنين والمؤمنات **وقال** ليغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر

فقال

قلت الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين
من البشر **قال تعالى** حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقم عذاب
الحجيم **وقال** ويستغفرون للذين آمنوا ولولا اننا محتاجين الى الاستغفار لابتدوا
في ذلك بانفسهم لان دفع الضر عن النفس مقدم على دفع الضر عن الغير وقال عليه السلام
ابا نفسك وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر **الحجة التاسعة** قوله تعالى يوم يقوم
الروح والملائكة صفاء لبتكم من اخذ له الرحمن وقال صوابا والمقصود من شرح
هذه الواقعة المبالغة في عظمة الله تعالى ولو كان في الخلق طائفة قامهم وتضرعهم
اقوى من الانبياء عن عظمة الله وكبرياءه من الملائكة لكان كرمهم في هذا المقام اولى
ثم انه سبحانه وتعالى كان عظمته في الاخرة ذكر الملائكة من عظمته في الدنيا ايضا
ذكر الملائكة وهو قوله وتترك الملائكة حافين من حول العرش **الحجة العاشرة** قوله تعالى
وان عليكم اخوفين كراما كاتبين وهذا علم في حق جميع المكلفين من بني آدم وقد خل فيه
الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كون الملائكة افضل من البشر وجهين **الاول** انه تعالى
جعلهم حفظه لبني آدم والحافظ للمكلفين عن المعصية لابد وان يكون اعدل عن الخطا و
الزلات المحفوظ وذلك يقتضي كونهم اعدل عن المعصية واقرب الى الطاعات من البشر وذلك
يقتضي مريدا لفضل **الثاني** انه سبحانه وتعالى جعل كرامتهم حجة للبشر في الطاعات
وحجة عليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان يكون قوتهم اولى بالقول من قول البشر ولو كان
البشر اعظم حالهم لكان الامر بالعكس **الحجة الحادية عشر** قوله تعالى والمؤمنون
كل امن بالله وما يليه وكتبه ورسله من تعالى انه لا بد في صحة الايمان من الايمان بخلق

المشياء بما نفسه وهي الملائكة وثالث بالكتب ورثع بالرسول وكذلك في قوله تعالى
 شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال **ان الله وملائكته**
 يصلون على النبي والمقدم في الذكر يدل على التقديم في الشرف **والله اعلم** ان تقديم
 المادون على الشرف في الذكر قبح عرفا فوجيل يكون محاشرا اما ان قبح عرفا فلان
 الشاعرا قال كفى الشيب والاسلام المرء ناهيا فقال عمر رضي الله عنه لو قد
 الاسلام لا عطينك ولما كتبتوا كتابا بالصلح بين رسول الله وبين امير المؤمنين وقع النزاع في
 تقديم الاسم وكذلك في كتاب الصلح بين علي ومعاوية وهذا يدل على التقديم بالكتاب
 على مراد الشرف **واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله**
 عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن **الحجة الثانية عشر** الملك اعلم من
 البشر والاعلم افضل للملك افضل **انما قلنا** انه اعلم لان جبريل عليه السلام كان عالما
 لمحمد عليه السلام به **ل** قوله علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون اعلم
 المتعلم وايضا **فالمعلوم فسمان احدهما** العلوم العقلية فمنها ما هو واجب
 كالعلم بآيات الله وصفاته ولا يجوز وقوع التفسير فيها للملائكة ولا للانبياء ومنها
 ما ليس بواجب وهو كالعالم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من الجايك كالعالم
 بلحوال العرش والكرسي والروح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف
 الملائكة وانواع الحيوانات في المفاو والحيال والجماد والاشكال لجبريل عليه السلام
 نه انه اطول عمرا واكثر مشاهدة طافا فكان علمه بها اكثر واتم **واما العلوم الثمانية** التي
 لها بالوحى فهي لم يحصل لمحمد عليه السلام ولا سائر الانبياء الا من جهة جبريل عليه السلام فستحيل

ان يكون لمحمد فضيله فيها على جبريل **امت** جبريل فانه عليه السلام كان هو اولا
 من الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان عالما بكل الشرايع الماضية والحاضرة وهو ايضا
 عالم بشرايع الملائكة وتكليفهم ومحمد عليه السلام كان عالما بذلك فثبت ان جبريل عليه السلام
 اعلم من محمد فوجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
 لا يعلمون فقصي ما في الباب ان يقال ان زادم عليه السلام علم الاسما كلها ولم يعلمها الا
 الملائكة ولكن من الظاهر ان العلم بالحقائق والشرايع افضل من العلم بالاسماء فكان
 جبريل افضل من زادم عليه السلام **الحجة الثالثة عشر** انما تكلم في جبريل ومحمد عليهما
 السلام فقول **ان جبريل افضل من محمد والي** عليه قوله تعالى انه لقول
 رسولكم وصف الله تعالى جبريل بستة من صفات الكمال **احدها** كونه رسولا من عند
 ربهم **وثانيها** كونه كويما على الله تعالى **وثالثها** كونه ذا قوة عند الله ومعلوم ان قوته
 عند الله لا يكون الا قوته على الطاعات وتخصيصه بالذكور في معرض المدح يدل على ان
 تلك القوة غير حاصلة لغيره **ورابعها** كونه مكيئا عند الله **خامسها** كونه مطلقا
 في عالم السموات وهذا يقتضي ان يكون مطاعا لكل الملائكة لان المطاع في عدم النقص
 في معرض المدح والتعظيم فذلك **سادسها** كونه امينا في كل الطاعات من غير كل
 الخانات ثم انه سبحانه بعزل وصف جبريل هذه الصفات لعاليته وصف محمد عليه السلام
 بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد مساويا لجبريل عليه السلام في صفات الفضل
 او مقارنا له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات العاليية
 غضا من منصب محمد عليه السلام وحقيق السانه وذلك غير جائز فثبت هذه الحجة على انه

سطة

كل الشرايع

الله

ليس محمد عليه السلام عند خبر بل من منزلة والقدر لا يقتدر ان يقال انه ليس بمجنون
 فان قيل لم يجوز ان يكون قوله انه لقول رسول كريم صفة محمد عليه السلام الجبريل
 قلت لان قوله ولقد اده بالافق المبين بطل ذلك **الحجة الرابعة عشر** قوله تعالى
 ما هذا بشرا ان هذا الامم الكريم فامراد من هذا التشبيه اما مشبه يوسف بالملك في
 صورته او في ميرته **والثاني** اني اولى به شبهة بالملك الكريم والملك كما يكون كريما
 بالسياسة لا بالصورة فثبت ان المراد اسمه بالملك في دواعي الشهوة وتوفي الخرس على
 طلبا للذات الحسية واشتات ضد ذلك هي حاله الملك وهي غرض البصر ووقع النفس عن الميل
 الى المحرمات فثبت هذه الآية على اجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على
 اختصاص الملائكة بالدرجات الفايفة على درجات البشر فان قيل قول المرأة قد كنت
 الذك طئني فده سخوان يكون نسبه يوسف بالملك كما وقع في الصورة لا في السيرة لا ت
 ظهور عندها في شدة عشقتها انما حصل بسبب فرط يوسف الجمال لا بسبب فرطه في الزهد
 قلت ان شدة عشقتها له تحتل كون سبب زهاده لان من احب انسانا فكلما كان
 اعراض المحبوب اكثر كان حبا العاشق اشد كما قيل كل ممنوع ممنوع **الحجة الخامسة عشر**
 قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون
 او ما عداهم ولا شك ان المكلفين افضل من غيرهم **واما** المكلفون فهم اربعة انواع
 الملائكة والناس والجن والشياطين ولا شك ان الناس افضل من الجن و
 الشياطين فلو كان افضل الملك لزم ان يكون البشر افضل من جميع المخلوقات فكان شغيبات
 نقول وفضلناهم على من خلقنا وعلى هذا التقدير يصير لفظ كثير ضايحا وذلك غير جائز

على طلب
المستوى

فعلما انه لا يكون افضل من الملك فان قيل **الرد** على من ادعى ان هذا الخطاب هو ان تخصيص
 الكثير بالذك كبقية الخلق لما في خلافه وايضا **اجيب** ان جنس الملائكة افضل من جنس
 البشر لكن لا يلزم ان يكون كل فرد من افراد هذا الجنس اشرف من كل فرد من افراد ذلك الجنس
 ايضا **اجوز** ان يكون المراد وفضلناهم في الكرامة المذكورة في اول هذه الآية وفي
 الكرامة في حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة ولا يثبت هذا لخص
 نقول نعم ان البشر ليس افضل من الملك في هذه الامور لكن لم قلتم انه ليس افضل منه في كثرة
 الثواب قلت **اما السؤال الاول** جوابه من وجهين احدهما **ما** هذا **الرد**
 شك دليل الخطاب الى انه حجة بدليل ان من قال اليهودي اذا مات لا يصير شيئا فانه
 يصح من هذا الكلام وتعليله انه لما كان المسلم كذا لم يبق له كذا يهودي فانه وهذا
 لا على ان تخصيص الشيء بالذك كوجه في الحكم بعمده **الثاني** اني لهذا ليس قسما
 دليل الخطاب بل هو قسما انه لو كان البشر فضلا على الكل لكان لفظ كثير ضايحا ومعلوم
 ان ذلك غير جائز **واما السؤال الثاني** **جوابه** انا انما قسما هذه الآية في بيان
 ان جنس الملك افضل من جنس البشر في بيان احوال الافراد ثم انه لما ثبت ان هذا الجنس افضل
 من ذلك الجنس وجب ان يكون فضل افراد هذا الجنس افضل من افراد ذلك الجنس هذا هو الظاهر
واما السؤال الثالث **جوابه** ان قوله ولقد كرمنا نوحا لادم تناولوا هم بالهداية
 والتوفيق الطاعة فتقوله وفضلناهم يحيل ان ينزل كل هذه الاحوال **الحجة السادسة**
عشر قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى واذا كرمي عبدك في خلا كرمته في
 خلا واذا كرمي في ملائكة كرمي في ملائكة من ملائكة وهذا يدل على ان الملائكة على شرف **الحجة**

ن

ية

السادس عشر وهو انه لا شك ان كل حال للجسد لا يحصل الا عند اتصال الارواح بها
 الملائكة ارواح محضة والجسد جسم كيف اسرار نور الارواح ثم ان كل هذه الارواح
 هوان متصل بعالم الملائكة على ما قال تعالى يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
 مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي فجعل كل حال الارواح المنفصلة من هذا العالم
 ان تدخل في عبادته واوليكها عباد ليسوا الا الملائكة فان قوله يا ايها النفس المطمئنة ^{خطاب}
 مع جميع الارواح البشرية والعباد الذين متصل بهم جميع الارواح البشرية ليسوا الا الملائكة
 ولولا ان عالم الملائكة اشرف والالم يكن اتصال الارواح البشرية بهم سببا لسعادة هذه
 الارواح البشرية **الحجرات الثامنة عشر** وهي ان الملائكة مبررون عن الشهوة والغضب
 والخيال والوهم وهذه الاشياء هي الخجبات القوية عن تجلي انوار الله ولا كمال الاكصوا ذلك
 التجلي ولا نقصان له محصول هذا الحجاب فاذا كان هذا التجلي حاصل لهم بل وفي اكثر احوالهم
 يكون الارواح البشرية متجوبة عن ذلك التجلي علمنا انه لا نسبة لكم لهم الى كمال البشر والذكي قال
 ان الخدمة مع كثرة العوائق ادل على الاخلاص من الخدمة بدون العوائق كلام خيل الى ان المقصود
 من جميع العبادات والطاعات حصول ذلك التجلي فانه حصول التجلي ام وعن المعاوق اي
 كان كمال السعادة ام ولهذا قال تعالى في صفة الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفرغون
 وقال عليه السلام انه لمعان على قلبي وان لا تغفر الله في ليوم واللييلة سبعين مرة **الحجرات**
التاسعة عشر ان الروحانيات افضل من الجسديات من وجوه **احدها** انها خالية
 علوية والجسديات ظلمانية سفلية **وثانيها** ان علومها اتم وقد كثر في الحكماء ردها
 على الروحانيات السماوية مشرفة على الارواح المحفوظة مملعة بسبب ذلك الاشرف على

اسرار المغسقات الماسة في مستقبل الزمان **وثالثها** ان علومها فعلية كلية دائمة
 وعلوم البشر ناقصة افتعالية مقطوعة **ورابعها** ان علمها اتم لانهم دائما نواظرون
 على الخدمة يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يحفهم نوم العوز ولا سهو العقول ولا تنكث
 الابدان قطعهم التسييح وشراهم التقليد والتقليد واسمهم بذكر الله تعالى ورفقهم
 بخدمة الله متجددون عن الحلائق البدنية غير محجوبين بشي من القوى الشهوانية وروحانية
 فان احدا لم ين عن الخمر **وخامسها** ان الروحانيات لهم قدرة على تغير الاجسام
 ونقل الاجسام والقوة التي لهم ليست من جنس القوى المراحه حتى يعرض لها كلال والغوب
 ثم انكر ترك الشظية الضعيفة من النبات في يد ونورها بخلق الحجارة وشق الصخور وما
 ذلك لا لقوة فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك تلك القوى السماوية فالروح
 هي التي تصرف في الاجسام السفلية بعلها وبصرفها الاسفلون حال اشراقها لا سمحوا
 نقل الجبال فالروح مهب محرركاتها والمحاب عرض وزول صرعاتها والارزاق يطرق
 نفوسها والاشراق العلوية تحدث دعوتها والكباب الكرم ناطق بذلك كما قال في المقسمات
 امر او قال فلقد برأته امر او معلوم ان شيئا من هذه الاحوال لا يصدر عن الارواح البشرية فاس
 احدها عن الخمر **الحجرات العشر** الروحانيات مختصة باهياكل الشرفة وهي السيار
 السبعة وسائر الثوابت فالافلاك لا بدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح
 ففسدة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان فانا نعلم ان اخلافا احوال الافلاك
 والكواكب يحصل اخلافا في احوال هذا العالم فانه يحصل حركات الكواكب اتصالا
 مختلفة من التسديس والترتيب والشليل والمقابلة والمقارنة وكذلك مناطق الافلاك مادة

حائيات

ت

مطلق بعضها على البعض وهو الرتق وحينئذ يبطل عمارة العالم واخرى منفصل بعضها
 عن البعض وذلك هو الفلق وعند سفل العمارة في هذا العالم من جانب الى جانب اخر فاذا
 رانا ان في اكل العالم العلوي مسووله على هياكل العالم السفلي فكذلك ارواح العالم العلوي
 حينئذ تكون مسوولة على ارواح العالم السفلي لا سيما وقد ردت المباحث الحكمية على
 لز ارواح هذا العالم معلولات ارواح العالم العلوي وكما ان هذه الارواح معلولة لكونها
 تلك الارواح ونسبة هذه الارواح في ذواتها وكما ان تلك الارواح في ذواتها وكما ان تلك
 كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس كالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر والعظم
 في هذه الارواح البشرية كالذرات واما الكا والعيون والمعادن فهي الارواح العلوية
 فهذا هو حكاية ادلة الفريسيين في هذه المسئلة على الاختصار وبالله تعالى التوفيق
واصل علم المسئلة
في كرامات الاوليا مشايخ معتزله و ابو اسحق اسفراييني از اصحاب ائمه ائمه
 واكثر اصحاب ائمه الحسيني بصرى ان معتزله روادارند واعتمادات اثبات كرامات
 برقصه ميرم و برقصه اصحاب الكهف است و معتزله مى كوندان خوارق عادات از
 كرامات ميرم و اصحاب الكهف بنود بل كه معجزه بيغامير از روزگار بود و **مى كويم**
 از خوارق عادات كه در حق ميرم عليها السلام ظاهر شد روايند كه معجزه بيغامير
 باشند از وجوه **وجاهل** است كه معجزه جنازه بايد كه كسى ديگر را براى اطلاع تواند
 بود يا اورا حجت كند بر منكر و ظاهر شد خبر بل عليه السلام ميرم راعيلها السلام و حامله
 شده وى از نفخ جبريل بهر كس را برين معنى اطلاع بنود پس معجزه نتواند بودن **وج**

وجم است كه در حدوث معجزه ان جماعت كه بيغامير در شان فرستاده باشند
 بايد كه حاضر باشند مانند معجزه استدلال تواند كردن و اگر نتي فائده بود و نه
 وقت حدوث خوارق عادات در حق ميرم عليها السلام بهر كس انجا حاضر نبوده چنانك
 خدائى تعالى مى فرمايد كه اورا خبر بل عليه السلام گفت و هزى كلى كذا الفلة تساقط
 عليك طباجنيا و كلى واشرى و قرى عينا فاما ترين من البشر احد فتولى اى نذرت
 للرحمن و ما فى اكل اليوم انسيا بس اينجى فرمايد فاما ترين من البشر احد ليلست براى
 در وقت بهر كس حاضر نبوده **وجسيم** است كه در وقت حضور معجزه بايد كه بيغا
 حاضر باشند تا انرا دليل صدق خود كنند و در قصه ميرم و زكريا عليها السلام ايشان را بهر
 خبر نبود از حدوث آن خبرها قال عليها السلام كذا دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا
 قال يا ميرم انى لك هذا قالت هو من عند الله وجوز اولان از خبر نبوده روايند كه معجزه
 او باشند كه اگر روادارى كه جيزى كه او را از ان خبر نبوده و نذر عدى نكرده بود معجزه
 او باشد پس چرا روايند اى كه معجزه كه بر دست زكريا ظاهر شود ان معجزه او نبوده بل كه
 معجزه عمر و باشند و اين مودى باشند با بطل معجزات **وجدهام** است كه چون
 خدائى تعالى ان خوارق عادات ياد فرمود انرا در معرض تعظيم حال ميرم ياد فرمود و
 نه وى بهر اشعار نبوده بلكه لزان را ايشان رسالت زكريا بود و اگر مقصود از **وجدهام**
 از تصديق زكريا عليه السلام بودى نه اكرام ميرم باستى كه بيان ان معنى كرده شده بودى
 زكريا را كرد دليل زكريا بود و اينود پس معلوم شد بدين دليل كه ان خوارق عادات
 كرامات ميرم عليها السلام بود **امتا قصه اصحاب كهف** دليل على ظاهرست زكريا

مير
 را خبر

بقاء ایشان زنده و در خواب مدتی سیصد سال و نه سال از خوارق عادت است روا
 نبوده که آن معجزه بیغامبری دیگر بود از دو وجه **وجه اول** است که اگر آن معجزه
 بیغامبری بودی بر شان ساعت از حالت کورن واجب بودی لکن ایشان از انقطاع
 کردند و گفتند و لا یسعون بکمال احد **دلیل دوم** است که آنکس که بیغامبر خواهد
 که این حالت را بروی حجت رسالت خود کند یا درین مرتبه نماند و باقی مانده بوده است
 با باقی نمانده بوده است اگر باقی مانده بوده است بر آن معجزه باشد زیرا که اصل
 معجزه بر دست غیر حاصل شد و اگر در مرتبه نماند باقی نبوده است و اگر لکن
 معلوم شود که اصحاب الکف درین مرتبه دراز در خواب باقی مانده اند پس معلوم
 که از واقعه معجزه هیچ غامبر نبوده بلکه کرامات اصحاب الکف بود **است**
شبهات معتزله **شبهت نخستین** است که محور کرامات اولیا مودی
 است بذهاب سفسطه زیرا که چون کرامات روا باشد پس روا باشند بود که این ساعت
 خداوند تعالی فلان کوه را با قوت کرده باشد از برای کرامت زید و دریاها را خشک
 گردانیده باشد از برای کرامت عمرو و این مرد را بر این ساعت بیا فرزند بودی و از
 بدنا برای کرامت شخصی ثالث و چون شخصی را این ساعت دیدم پس بعد از دوم ساعت
 امرایه بینم روا باشد که این شخص نم از پیشین باشد بلکه از برای کرامتی یکی از اولیا ان
 شخص پیشین را خلای نیست کرده باشد و این را این ساعت دفعه واحده بیا فرزند باشد
 بر چون مرد زن خود را بیند نداند که آن زن را لال و ستبل روا باشد که این زن دیگر
 باشد و چون این همه باطل است هم بشرع و هم بعقل و چون کرامات مودی است بدین

محالات باید که کرامات جایز نباشد **شبهت دوم** است که شرط دلیل است که
 دلیل باشد مدلول باشد **است** از عدم دلیل عدم مدلول از این نباید زیرا که از وجود
 دود وجود اشخ نم آید و از عدم دود عدم اشخ نم نیاید و چون این معنی معلوم
 شد گویم اتفاق است که فعلی را قیاسا عدم معارضه دلیل نبوت است بر این معنی
 در حق غیر بیغامبر محال شد زیرا که در حق نبی و در حق غیر نبی حاصل باشد پس و
 دلیل نبوت نبی نباشد بر هرست شد که ظهور فعلی را قیاسا در حق غیر نبی محال
 باشد **شبهت سیم** است که اگر واداریم چون در حق بعضی اولیا جایز شود در حق
 همه جایز شود و اگر در حق همه جایز باشد خوارق عادت بسیار شود و چون چنین باشد
 خرق عادت خود عین عادت شود و چون چنین شود خرق عادت دلیل نباشد البته
 نه بر نبوت غامبر نه بر کرامت ولی همچنانکه چون حوادث معاد بسیار حادث می
 شود لاجرم آنرا بر هیچیز دلالت نیست **شبهت چهارم** اگر خوارق عادت بر دست
 غامبر و غیر غامبر ظاهر شود بر وقتی و درجه نماید آن معجزات را همچنانکه هر
 منصب که هم شریف و هم خفیه سالی منصب واقعی نباشد بنزدیک افلاک و چون
 اتفاق عقلاست که هیچ منصب پیش از ظهور خوارق عادت نیست معلوم شد که
 باید که آن مخصوص باشد بانبیا علیهم السلام **شبهت پنجم** اگر ظهور کرامات جایز یا
 پس آنکس که کرامت بر دست وی ظاهر شود اگر بر کسی دعوی می کند یا از وی کوا طلب
 کنند روا نبوده که کوا طلب کند زیرا که صدق او بدلیل قطعی معلوم باشد بر نفی ظهور
 کرامات و آنجا که صدق معلوم شد باشد بدلیل قطعی اثبات صدق کردن بدلیل ظنی

شد

بگویند که اگر

محال باشند و روا بود که گواه طلب کنند زیرا که غامبی می فرماید که البته علی
المدعی و الیمین علی من انکر وجوز ان هر دو قسم باطل شدن معلوم شد
کرامات روایت است **جواب از شبهه نخستین** است که آن کسی که کرامات روانی
دارد با مسلم دارد که افریدگار عالم فاعل مختار است با این انکار کند اگر
مسلم دارد که فاعل مختار است این اشکال بروی لازم باشد زیرا که روا باشد
که فاعل مختار این چیزها را در وجود آورده باشد اما من غیر رعایة مصلحة
عند من لا یرى ما علمه الله تعالى علی رعایة المصلح او لرعاية مصلحة خفية
لا یطلع البشر علیها عند من یوقف فاعلیه الله علی رعایة المصلح بس معلوم
شد که از اشکال که بر مسد کرامات لازم کردند بر منکران کرامات هم لازم
است و امت **ا** اگر منکر فاعل مختار است یا گویند که حدوث حوادث هرگز
عالم بسبب اتصالات کواکب و شکلات فلان است و یا گویند این حوادث خود
اتفاقی است من غیر موثر اقول اول اختیار کنند از اشکال هم بروی لازم باشد
زیرا که روا باشد که در فکر شکلی غریب بدینداید که موجب انحراف احوال باشند
اگر قول دوم اختیار کنند از اشکال بروی هم لازم بود زیرا که روا باشد
که حدوث ان احوال بسبب اتفاق باشد بش معلوم شد که از اشکال بر جمیع
فرق عالم لازم است و چون چنین باشند انرا ما شات کرامات مقتضای نباشد
اما جواب از شبهه دوم است که دلیل نبوت بزرگوار فاعل مطلق فعل
خرق عادات نیست بل که دلیل نبوت است که فعلی خارق عادت بر وفق دعوی

نبوت با علم معارضه حاصل شود و کرامات اگر چه مشارک معجزه است
از آنکه فعلی خارق عادت است لکن مخالف معجزه است از حیث وجه **و جواب اول** است
که معجزه بر وفق دعوی ظاهر شود و در ظهور کرامت دعوی خود نبود **دوم**
است که اگر در ظهور کرامت دعوی حاصل باشد لکن دعوی نبوت
البته نبود و در معجزه از دعوی حاصل باشد **و ج سوم** است که کرامات
معارضه روا باشد که حاصل شود و در معجزه البته روا نبود پس فرق
ظاهر شد **جواب از شبهه چهارم** است که این اشکال که شمار کرامات به الو
کرده اینها معجزات بر شمار لازم است زیرا که بر آن تقدیر که بیخامبران بسیار
فرستند و بر دست هر یک معجزه ظاهر کند پس خرق عادت موافق عادت شود
پس هیچ کس معجزه بدینداید و از جایز نیست امت اگر شمار گویند هر چند
شمار معجزات روا باشد لکن باید که محذری رسد که عادت شود گویم جواب
ما در ظهور کرامات عین اینست **اما جواب از شبهه چهارم** است که باین
گویم که مجرد خرق عادت دلیل نبوت نیست بلکه خرق عادت مقارن دعوی
نبوت یا معارضه دلیل نبوت است و اگر چه خرق عادت کرامت یافته شود
لکن از سه قید دیگر حاصل نیست و علی هذا معجزه جز بر دست انبیا ظاهر
نشود پس بر وفق دعوی معجزه لازم نیاید **اما جواب از شبهه پنجم** است که چون
کرامات بر وفق دعوی نبود از ظهور کرامات قطع کردن صدق او در همه دعا
لازم نیاید لاجرم اثبات دعوی محتاج باشد به گواه والله اعلم

جانان برفکن بنا و قلنا ما نزل الله من شی خذ اوند تعالی می فرماید که هر
 طایفه که بد و زخ و ایند خازان و زخ از ایشان بپرسند گویند بشما هیچ
 بیغامی نیامد ایشان گویند بل ای خداوند ما نیکو بیایان کردیم پس معلوم شد
 حکم این است که هر کس که بد و زخ در شود او مذنب بیغامی باشد پس لازم آید
 که هر کس که مذنب بیغامی نباشد باید که بد و زخ در نیاید **ایه سیم**
 می فرماید فانی که نادان غلطی بصلیها الا الشقی الذی کذب و تولی و معاقب
 از کل نار متعلق و حکم اینست هر نار که متعلق باشد نصیب مذنب بود پس لازم آید
 که همه نارها مذنب را باشد پس هر کس که مذنب نباشد باید که آتش از وی
 دور بود **ایه چهارم** می فرماید که از آخری ایوم و السوء علی الکافرن
 معلوم است که هر کس که بد و زخ در شود او از آخری حاصل باشد لقوله تعالی
 ربنا انک من تدخل النار فقل اخوینته فلما لم يحصل الخزی الا للکفار و وجب ان
 حصل دخول النار الا لهم و اینهم نص صریح است بر آنج عقاب جزا فرایبند
ایه پنجم قل اعباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تطعوا من رجة الله
 ان الله یغفر الذنوب جمیعاً می فرماید که همه گناهها بیا مرزم و این حکم مشروط
 نکرد بتوبه پس معلوم شد که همه گناهها بیا مرزد قبل التوبة و بعدها اگر
سایل گویند پس حکم این است هم لازم آید که کفر هم بیا مرزد **جواب**
 است که لفظ عباد در قرآن بر مومنان اطلاق کرده است چنانکه فرمود عباد الله
 بها عباد الله **ایه ششم** است که و ان یک لذنو مغفرة للناس علی ظلمهم

توبه

و کله علی عید الحال گفتوگ را تا السلطان علی کله ای دایته حال اشتغاله
 بالکل فکدی ها هنادت الیه علی انه تعالی بغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم و
 حال الاشتغال بالظلم متع حصول التوبة فعلما انم حصل الغفران بدون التوبة
 شتقوا هذا الدلیل حصول غفران المشرک لذل الشکر ظلم لقوله تعالی ان المشرکین
 للظلم عظیم الا انه ترک لعباده لقوله تعالی ان الله لا یغفران بشرک به فبی حجة
 فمعاذاه والفرق لذل الکفر اعظم حال من المعصية **ایه هفتم** انست که و هل
 بجازی الا الکفور و لفظ الکفور للمبالغة فوجبان تخص هذا الکلم بالکافر الا ان
ایه هشتم خداوند تعالی جمله مکلفان را دو صنف کرده قال تعالی یوم بیض
 وجوه و نسود وجوه پس فرمودی ناز که سیاه رویانند ایشان را فرایند فاما
 الذین اسودت وجوههم اکثرهم بعدایانکم فذل هو العذاب و اناز که سیاه
 رویانند مطیعانند و اهل بهشت اند پس لازم آید که همه عاصی اهل دوزخ نباشند
ایه نهم انست که فرمود وجود یومید مسفرة ضاحکة مستبشرة
 و وجود یومید علیها عبرة ترهقها فتره او کلیل هم الکفرة العجوة و وجه استدلال
 باینست میمجانست که بدلیل هشتم **ایه دهم** حق تعالی مکلفان را سه
 قسم نهاد که اینست دیکر السابقون و اصحاب المیمنة و اصحاب المشامة پس میان فرمود
 که سابقان و اصحاب المیمنة در بهشت اند و اصحاب المشامة در دوزخ اند پس میان
 فرمود که این اصحاب المشامة کافرانند لقوله تعالی و کانوا یقولون ایذا فتننا
 کاترا یا و عظاما اینا لم یعوثون و چون معلوم شد که اصحاب المشامة جزا اهل دوزخ

شد
ل

نیستند و معلوم شد که اصحاب ایشامه کافر اند معلوم شد که اهل دوزخ
 جز کافران نیستند **حجت پانزدهم** آنست که صاحب الکبیره لا بخری
 و کل من دخل النار فانه بخری فصل صاحب الکبیره لا بدخل النار انما قلنا ان صاحب
 الکبیره لا بخری لا یمومن و المومن لا بخری انما قلنا **انه مومن لقوله**
تعالی و انظروا ان من المومنین افتنوا و افصلوا بینهم ما هم مو منین حال کونهم
 مقابلین و انما قلنا **ان المومن لا بخری** لقوله تعالی **يوم لا بخری الله النبی**
والذین امنوا معه و طاب ثبث ان صاحب الکبیره مومن و ثبت ان المومن لا بخری ثبت
 ان صاحب الکبیره لا بخری و ثبت ان کل من دخل النار فقد اخری لزم ان صاحب
 الکبیره من اهل القبلة لا بدخل النار **حجت ۲ و از دهم** آنست که ایمان از کفر
 قوی تر و کاملتر است چون هیچ طاعت با کفر سوزند نیست لایم ای که هیچ
 معصیت با ایمان زیانکار نبود **حجت سیزدهم** آنست که جز کافر و مسلمان
 شود ثواب ایمان عقاب کفر را ابل کذب پس باید که ثواب ایمان از عقاب کفر کمتر
 صورت بیشتر بود و عقاب معصیه کفر از عقاب معصیه بیشتر است فعلا
 ثواب ایمان از عقاب کفر معصیه بسیاری بیشتر بود چون مومن عاصی بود
 قیامت حاضر شود عدل از او باشد که بقدر عقاب معصیت از ثواب ایمان کم کنند
 و آنچه باقی ماند از ثواب ایمان موجب بهشت باشد پس معلوم شد که با ایمان
 هیچ گناه زیانکار نبود اینست دلیلها مرجع ان خالص است **ادله اول**
معتزله و خوارج در بیان اینج لابد است که فاسق و عاصی کف کند هم از قرآن

گویند هم اینها و **اسناد اول قرآن** بدانکه اعتقاد ایشان درین باب بر صبح
 عموم است و صبح عموم که درین باب موجود است یکی لفظ من در معرض شرط
 دوم الفاظ جمع است **قسم نخستین** و از لفظ من در معرض شرط است
 اینست **ایة نخستین** آنست که فرمود **ومن یحضر الله و رسوله و یستجیر**
بداخله نا و خالدا فیها و معلومست که آنکس که نماز کرده بود و زکوة بداده بود
 و حج و روزه و جهاد بپیاورده بود و غیر خورد روز نا و لواطه کرد و خون ناسفخت
 او از آنها باشد که تعلل کرده پس در تحت آیت داخل باشند **کوسایل**
 گویند جوار و نباشد که مراد از این آیت کافر باشد **جواب** ذیوال لفظ من
 در معرض شرط عامست پس تخصیص او کردن خلاف ظاهر باشد و **ایضا**
 خداوند تعالی حد و میراث شرح فرمود انگاه فرمود که **تلك حدود الله و لفظ**
تلك حدود الله باید که بدان حدود که در پیش گذر شده باشد باز گردد و آن
 حدود میراث است انگاه فرمود **ومن یحضر الله و رسوله و یستجیر** باید که
 و بعد حدود بدان حدود باز گردد و تعلل کردن در حدود میراث مخصوص
 نیست بکافران پس معلوم شد که این آیت هم متناول کافرست و هم متناول
 مسلمان **ایة دوم** فرمود **ومن یمنل مومنا متعلا فجرا و جهنم** لایاها
 یا و آیت در است شد که جزای قاتل بعد از آنست انگاه فرمود **ومن یمنل سوا** اجزیه
 هر کس که گناهی کند جزای آن بوی برسد پس چون آیت نخستین در است شد که جزای
 قتل عمد و از دوزخ محفل است و آیت دوم در است شد که جزای هر گناهی گناه کار

در

انما قصد في لو حصل عقابهم في ذلك اليوم **وبدا نك** مدار نكسك بين ايات
 بركي مقدمه است وان است كه جوق صيغت جمع جوف الف ولام بروي دخل اشذ
 مفيد استغراق اشذ ودر عليه وجوه **احدها** ان الانصا واطلبوا الاماعة
 احتج عليهم ابو بكر بقوله الائمة من قرئش و انصا و سلمه وانك الحجة ولو لم يد
 الجمع المعروف بالالف واللام على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة بل ان قولنا
 بعض الائمة من قرئش لا ينافي وجود امام من قوم اخيرين اما قولنا اكل الائمة
 من قرئش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم **وثانيها** ان هذا الجمع يوكد مقتضى
 الاستغراق فوجب ان يفيد الاستغراق **ام** انه يوكد فلقوله تعالى فبيد
 الملائكة كلهم اجمعون **ام** انه بعد لنا كيد يقتضي الاستغراق في الجماع و
ام انه متى كان كذلك وجب كونه موكد في اصله للاستغراق لان هذه اللفاظ
 مسماة بالناكيد اجماعا والناكيد هو بقوة الحكم الذي كان ينافي الاصل فلو لم يكن
 الاستغراق حاصل في الاصل وانما حصل هذه الفائدة ابتداء لم يكن ينافي هذه اللفاظ
 في بقوة الحكم البات في الاصل بل في اعطاه حكم حديد فكانت مسماة للجهل بالموكد
 وحيث اجمعا على انها موكدة علمنا ان انقضا الاستغراق كان ثابتا في الاصل
ثالثها انه يصح استثنائا اي واحد كان منه وذلك بعيد العموم **قسم سيم** ان يصح
 عموم كه معتزله بدان تسلكي كتندي صيغت جمع است كه مقرون باشذ بحرف الذي
 لقوله تعالى ويل للظففين الذين اذا اكلوا على الناس يستوفون ان الذين ياكلون
 اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا الذين توفيتهم ظالمى انفسهم والذين

اللايين

كسبوا السيئات جزا سيرة مثلها وترهقهم اينست **كثرايات** كه معتزله
 بدان تسلكي كتندي **ام** الجوار سخت بسيار است **احدها** قوله عليه
 السلام من كان ذا السابيز و ذا جهين كان في النار ذا السابيز و ذا جهين **ثانيها**
 قوله عليه السلام من غضب من ارض شبر اطوفه الله تعالى يوم القيمة من سبع ارج
وثالثها قوله عليه السلام والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا من حارة
 بواقفه **ورابعها** قوله عليه السلام من شرب الخمر في الدنيا لم يشربها في الآخرة و
ام ان احاديث سخت بسيار است وصيغت عموم بروحي است
 كه هم متناو كافر باشذ هم مسلمان اينست **اشارة** باصول سخن معتزله بقطع
 كوزن بوعيد فساق **واعلم** ان اصحابنا اجابوا عنها **لا سلم**
من وجوه اولها ان صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة
 الجمع اذا كانت معرفة بالالف واللام كانت للعموم والذي يدل عليه امور **احدها**
 انه يصح ادخال لفظي الكل البعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل داري وبعض
 من دخل داري ونقال ايضا **كل** الناس كلنا وبعض الناس كلنا ولو كانت لفظية
 من عند الشرط يفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكرارا وادخال لفظ البعض
 عليه نقضا وكذا القول في لفظ الجمع المعروف **والثاني** ان هذه الصيغ جاءت في كتاب
 الله تعالى والمراد منها تارة الاستغراق في الاخرى لبعض فان اكثر عموما في القران
 مخصوص بالمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في الشد المشترك بين
 الصورتين ذلك ان يحمل على فادة اكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق ولا يفيد في

صين

الثالث ان هذه الصيغ لو افاقت العموم افادة قطعية تلامت مع ادخال
لفظ التأكيد عليها لان تخصيص الحاصل محال تحت حسن ادخال هذه الالفاظ عليها
علمنا انه لا يفيد العموم لاحاله **المقام الثاني في الاعتراض** سلمنا انه يفيد العموم
لكن افادة قطعية او ظنية فالاول **بطل** قطعاً لان من المعلوم بالضرورة ان
الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المجازة كقوله تعالى
واوتيت من كل شيء واذا كانت هذه الالفاظ يفيد معنى العموم افادة ظنية لا يمكن
الاستدلال بها على القطع على الوعيد **المقام الثالث في الاعتراض** سلمنا انه يفيد
معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شيء من الخصائص
فانه لا نزاع في حوز طرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من الخصائص
افضى باقى الباب ان يقال كسأ وطلبنا وما وجدنا شيئا من الخصائص لكن عدم
العلم بالخصول لا يقتضى العلم بعدم الحصول **المقام الرابع في الاعتراض** سلمنا
انه لا بد من التخصيص لكن ايات العفو على ما سبقها مختصة لها والرجحان على ان
ايات العفو خاصة لا محالة وايات الوعيد عامة والخاص مقدم على العام سلمنا
انه لم يوجد المخصص وكنا نقول هذه العمومات تزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة
في العموم فان قيل **العبارة** بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا
هب انه كذلك ولكن لما راينا ان كسر من الالفاظ العامة وردت في الاسباب
لخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة علمنا ان افادتها للعموم في غير محال
السبب لا يكون في غاية القوة **المقام الخامس** سلمنا ان هذا لا يقدح في

استدلاله
بأنه لا يثبت

موتوه ولكننا عارضها بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن والترجيح معنا
من وجوه **لحد** ان عمومات الوعد اكثر والاكثر ارجح لانا بيننا في اصول
الفقه ان لترجيح بكثرة الدلائل امر معتبر في الشرع **وثانيها** قوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنات كانت مذهباً للسيئة لكونها
حسنة على ما ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بان حلة ذلك
للكم هو ذلك الوصف واذا كان كذلك وجب ان يكون كل حسنة مذهباً لكل سيئة
ترك العمل به في حق الحسنات لصادرة عن الكفار فانها لا مذهب سيئاتهم سوى
موتهم **وثالثها** انه تعالى قال من جاء بالحسنة فله عشر مثاها من جاء
بالسيئة فلا يجزى الا مثله ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة ابرت سبع
منابل في كل منبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال الله يضاعف لمن يشاء **واما**
في جانب السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثله وهذا يبينه ظاهر على
ان جانب الحسنات راجع عند الله على جانب السيئة **ورابعها** انه تعالى قال في آية
الوعد في سورة النساء الذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من
حتها انهار رحالهم فيها ابداء وعندها لا يحزنون من الله قبله قوله و
حقا انما ذكره للتأكيد ولم يقل في شيء من القرآن عند الله حقاً **واما** قوله ما
يبدل القول لك وما انا بظالم لجيد فهو باجماع المفسرين في حق الكفار لان قوله
ما يبدل القول لك سأل الوعد والوعيد **خامسها** قوله تعالى ومن يعمل
سوءا او ظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن كسب اثاماً فانما يَكسِبها

عنده

على نفسه وكان الله عليهما حكيمًا والاستغفار طلب للمعفرة وطلب للمعفرة ليس
 نفس التوبة وصرح سبحانه في هذه الآية بأنه سواء أتأبى ولم يتب فإذا استغفر
 الله غفر الله له ولم يقبل في جانب المعصية ومن كسب أثامًا فانه يجد الله معه
 معاقبًا **قال** فانما يكسبه على نفسه فدل ذلك على أن الجانب الحسن
 راجع عند الله تعالى ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساءتم
 فلها فكانه تعالى بالغ في اظهار افعاله الحسنة حيث ذكرها مرتين وستر عليه
 اسائه حيث لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك على ان الجانب الحسنات لا يحجب
وسادسها اناسنتن لنش الله تعالى ان قوله ويغفر ما دون ذلك من اشياء
 لا يسأل الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعلاه هذه الآية في السورة الوا
 مرتين في الاعادة لا تحسن الا للتأكيد ولم يذكر شيئاً من آيات الوعيد على وجه الاعادة
 بلفظ واحد الا في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على ان عناية الله تعالى في جانب
 الوعد على الحسنات ثم من مبالغته في جانب الوعيد على السيئات **وسابعها**
 ان جمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من تأويل احد الجانبين وصرف
 التأويل الى جانب الوعيد الحسن منصرفه الى جانب الوعد لان العفو عن الوعيد
 مستحسن في العرف اما امال الوعد فانه مستقيم في العرف فكان في التأويل
 الى الوعيد اول من صرفه الى الوعد **وثامنها** ان القرآن ملوم من كونه غافراً و
 عفوراً وعقاراً وان له الغفران والمغفرة وانه رحيم كريم وان له العفو والمحب
 والفضل والفضل ان الاخبار الدالة على هذه المعاني قد بلغت مبلغاً عظيماً في

الكثرة والقوة وليس في القرآن دليل على انه بعيد عن الرحمة والكرم والعفو
 وذلك بعيد عن محاجات الوعد على جانب الوعيد **وثانيها** ان هذا العاصي
 انما هو احسن الطاعات وهو الايمان وآيات بما وقع القباح وهو الكفر
 فالتوبة طبقة الخيرات بما هو الغاية والأكمل والتي في طبقة الشر بما هو الغاية
 والأكمل كما هو دون الوسط والرجل اذا كان له عبد ثم اتى عبده بما عظم انواع الخرد
 والطاعة ثم اتى في باب المعاصي والذنوب بمعصية ليست في غاية الفجور بل دون
 الوسط فلما كان المولى رجع تلك المعصية التي هي دون الوسط على تلك الطاعات
 العظيمة بعد ذلك السيد والمولى لما هو ذليلاً بعيداً عن الكرم ولما لم يكن له
 لا تقابلهم الله واحسانه علم **ثالثها** ان الرجحان حاصل الجانب الوعد **وعاشرها**
 قال يحيى بن معاذ الهادي اذا كان توحيد ساعة هدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين
 سنة كف لا يهدم معصية ساعة الهادي ما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات
 كان مقتضى العدل ان لا يمانح بضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان
 فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجحان العفو وهذا كلام حسن **الحادي عشر** انا حنيني
 ان شاء الله تعالى لقوله ويغفر ما دون ذلك من اشياء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على
 الكبيرة بعد التوبة فلو لم تحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية **ثانيها**
 لو خصصنا عمومات الوعيد بالكمالات لزم التعطيل بل لزم التعطيل التخصيص
 ومعلوم ان التخصيص هو من التعطيل **الثاني عشر** انا عارض جمومات الوعيد
 بجمومات الوعد لكن مقصود الحكيم الرحيم من ايجاد الخلق وتكوينهم ما اظهر الرحمة

نكلام من الله مشروط بعدم التوبة وإذا جاز هذا فلم يجوز أيضا أن يكون مشروطا
 بعدم العفو **وابتجها** أن الجزاء ما يحركى وكفى فإذا حكم الله تعالى بأن الحد الذي
 تقام عليه في الدنيا جزاء الجزاء ما كان كافيا كان ظاهرا هذه الآية منع من اتصال
 العقاب عليه في الآخرة وصارت الآية التي تسكوا بها في ثبات ترجيح جانب العقاب
 دليلا على أنه لا يجوز اتصال العقاب عليه في الآخرة **وأما** الترجيح الثالث
 وهو أن ما أتوا به عامة فقول **هذا ممنوع** فإن قوله وعفوا ما دون ذلك من ثبات
 مختص بصاحب الكبيرة قبل التوبة والآيات التي تسك بها مقابل كذا خاصة **أما**
 في أن العقاب لا يصل إلى الكفار وفي أن الموت لا يعد بطلا **وأما** الترجيح
 الثالث فضعيف لأنه ليس المقصود من الخلق أن لا يفعلوا المعاصي والافتراء
 على الله بل في هذا الباب بل المقصود بعرضهم للمنافع وذلك ما فهم بالوعد
 الوعيد سرع للزجر وهو غير مقصود والمقصود من الوعد هو اتصال المنافع إليه
 وذلك هو المقصود الأصلي معلوم أنه متى وقع التعارض بين رعاية ما هو المقصود
 وبين رعاية ما هو التبع كانت رعاية المقصود أولى فظهر أن الترجيح الثاني ذكرها
 ساقط وبالله التوفيق **جوز** أن لا يل مرجحان وعيدان فارغ شدة أنوز وقت
 أن هذا كدليل مذهب خویش سايك **الحجة الأولى** الآيات الدالة على كون
 الله سبحانه وتعالى عفو القوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو
 عن السيئات ويعلم ما يفعلون **وقوله** **تعالى** ما أصابكم من مصيبة فمما كسبت
 أيكم ويعفو عن كثير **وقوله** **ومن** آياته الجوار في البحر كالأعلام إلى قوله أو

حاشية
 قوله
 يعفو
 عن
 كثير
 قوله
 يعفو
 عن
 كثير
 قوله
 يعفو
 عن
 كثير

حاشية
 قوله
 يعفو
 عن
 كثير
 قوله
 يعفو
 عن
 كثير
 قوله
 يعفو
 عن
 كثير

يؤقتون أكسبو ويعفو عن كثير **وايضاً** اجتمعت الامة على أنه تعالى عفو
 عن عباده واجمعوا على أن من أسأله العفو إذا ثبت هذا فقول **العفو** أما أن
 يكون عبارة عن إسقاط العقاب عن حسن عقابه أو عن لا حسن عقابه والقسم الثاني
 باطل لوجوه **الوجه الأول** أن عقاب من لا حسن عقابه قطع ومن ترك مثل هذا الفعل
 القبح لا يقال أنه عفى فإن الإنسان إذا لم ينظم أحد لا يقال أنه عفى عنه أما إذا كان
 له أن يحذره فتركه كذا لتعذيب يقال أنه عفى عنه ولهذا قال تعالى وإن تعفوا أقر
 للفقوى **والثاني** أنه تعالى قال هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن
 السيئات فلو كان العفو عبارة عن إسقاط العقاب عن الباب لكان ذلك كبراً من
 غير فائدة فعلم **أن** العفو عبارة عن إسقاط العقاب عن حسن عقابه و
 ذلك هو المطلوب **الحجة الثانية** الآيات الدالة على كونها غافراً وعفوياً أو غفارا
 قال **تعالى** غافر الذنب وقال **ورب** الغفور ذو الرحمة وقال **وإني**
لغفار لمن تاب وقال **غفر** لك يا ربنا والمغفرة ليست عبارة عن إسقاط العقاب
 عن لا يجوز عقابه ومعنى أن يكون عبارة عن إسقاط العقاب عن استحقاق العقاب وإنما
 قلت **أن** القسم الأول باطل لأنه تعالى ذكر وصفة المغفرة في معرض امتنان على
 العباد ولو حملناه على الوجه الأول لم يتوقف هذا المعنى لأن ترك القبيح لا يكون إحساناً
 إلى العبد بل يكون كونه أحسن إلى نفسه فإن على مذهب **المعصوم** لو فعله لاستحقاق الدعاء
 وما يطلع له من عمله على الثاني فإن في **الوجه** من العفو والمغفرة على أن
 العقاب عن الدنيا إلى الآخرة والدليل **على** أن العفو مستعمل في تأخير العقاب

خير

عن النبي صلى الله عليه وآله تعالى في قصة اليهود ثم عفو عناكم من بعد ذلك وليس المراد
استقاط العقاب بل هي تأخيرها الى الآخرة وكذا قوله تعالى ما اصابكم من مصيبة
فيما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير اي انه تعالى قد سجل المصائب ما على جهة الابتلاء
او على جهة العقوبة المعجلة بسبب ذنوبكم ولكن لا يحجل الابتلاء العقاب على كثير
اي لو شاء اهلكهم ثم انه تعالى لا يهلك على كثير من الذنوب والجواب
العفو اصله من عفى اثره اي زاله واذا كان كذلك وجب ان يكون مستحق العفو هو المزالة
ولهذا قال تعالى فزغني له من اجبه شي ليس المراد منه التأخير بل المزالة وكذا
قوله تعالى وان يحضوا اقرب للمعصية وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل
المراد منه هو الاستقاط المطلق بل على ان العفو لا يبيد التأخير ان الغرم اذا عفو
المطالب لا يقال انه عفى عنه ولو اسقطه يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو
لا يمكن تفسيره بالتأخير **الحجة الثالثة** الايات الدالة على كونه رحمانا ورحيما
والاستدلال بها ان رحمة الله ان يظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب
او الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمة الله اما ان يكون عبارة
عن انه تعالى اعطاهم الثواب لذلك هو حقهم او عبارة عن انه فضل عليهم ما هو اريد
من حقهم والاول باطل لان الواجب لا يسمى حجة الا ترى ان من كان له على انسان امانة
دينار فخذها منه ففقد الاقال في مثل هذا اعطاه رحمة والثاني باطل لان
المكلف صار مما اخذ من الثواب الذي هو حقه كالمسعى فكل الزيادة يسمى زيادة
في النعمان ولا يسمى البتة رحمة الا ترى ان السلطان اذا اعطى الوزير مملكة ثم ضم الي

عنه

تلك المملكة مملكة اخرى لا يقال لهذه الزيادة انها رحمة بل يقال زادت في النعمان
عليه واما القسم الثاني وهو ان رحمة الله ان يظهر بالنسبة الى من يستحق
العقاب فاما ان يكون رحمة الله ترك التعذيب الغير المستحق او لانه ترك لبعض
المستحقين والاول باطل لان كان كل كافر وظالم رحيم لاجل انه ترك الظلم او لاجل انه
ترك الزيادة على كل الظالم الذي فعله وما بطل هذا بقا ان يكون رحيم لانه ترك التعذيب
المستحق وذلك لا يتحقق فحق صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة على
مذهب المضم لان عذابهما يقع فحق ان رحمة الله ان يظهر بالنسبة الى صاحب الكبيرة
قبل التوبة وهو المطلوب فان قيل لا يجوز ان يكون رحمة لاجل الخلق
والتكليف والرزق كلها بفضل ورحمة او لاجل انه تعالى تخفف عن عقاب صاحب
الكبيرة قلنا اما الاول فهو بعيد كونه رحيم في الدنيا فافترس رحمة في
الآخرة واما الثاني فقد لمعت لذة التخفيف عن العذاب المستحق غير جاز
فاذا حملنا الآية عليه ثبت جواز التخفيف واذا ثبت هذا ثبت جواز العفو عن
الكل لانه قابل بالفرق **الحجة الرابعة** قوله تعالى ان الله لا يغفر لشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال ان قوله لمن يشاء يجوز ان تناول
صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فتعين حمله على صاحب الكبيرة قبل
التوبة وهو المطلوب انما قلنا انه لا يجوز حمله على صاحب الصغيرة ولا على
صاحب الكبيرة بعد التوبة لوجوه **الوجه الاول** قوله ان الله لا يغفر لشرك به
معناه انه لا يغفره فضلا لانه بالاجماع يغفره استحقاقا وذلك عند التوبة واذا

يب

يب

يز

كان كذلك لزم ان يكون قوله و يغفر ما دون ذلك تفضيلا حتى يكون انفي والاشارة
متوجهين الى شي واحد لا ترى انه لو قال فلان لا تفضل عاوية دينار و
يعطى الحشرة من استغنىها كان الكلام فاسدا **امت** لو قال لا تفضل الما
و تفضل بالحشرة كان منسظا وما كان غفرا صاحب الصغيرة وصاحب
الكبيرة بعد التوبة واجبا امتنع حمل الية عليهم ما عمن حملها على صاحب
الكبيرة قبل التوبة **وثانيها** انه لو كان قوله و يغفر ما دون ذلك من شأ
معناه انه يغفر المستحقين للمغفرة كالناسخ واصحاب الصغائر لم يتبين
الشرك مما دونه معنى لانه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا
يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره
عند عدم الاستحقاق فلا يبقى البتة لهذا التفسير والتميز فائدة **وثالثها**
ان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا فالواجب يجوز
تعليقه بالمشية لان المعاق على المشية هو الذي كان شاملا وان شأ تركه و
الواجب هو الذي لا يد من فعله شأ ام ابي والمغفرة المذكورة في الآية معلقة
على المشية ولا يجوز ان يكون المراد من المغفرة المذكورة في الآية هو مغفرة
النائب وصاحب الصغيرة واعلم ان هذه الوجوه باسرها الزامات متينة
على قول المعتزلة انه يجب غفران لثانيه وصاحب الصغيرة ونحن لا نقول بذلك
وثا بعين وعليه الاعتماد ان قوله و يغفر ما دون ذلك بعيد القطع بانه
يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة و

قبل التوبة الى ان غفران كل هذه الاقسام الثلاثة محتمل قسمين لا نه احتمل ان
يغفر كلها لكل واحد وان يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله و يغفر ما دون
ذلك يدل على انه تعالى يغفر كل ذلك الاشياء لكل البعض وهذا الوجه هو
اللائق باصولنا فان قيل **الاسلم** ان المغفرة تقضي ان لا يعذب العصاة
في الآخرة **يب** انما ان المغفرة اسقاط العقاب اسقاط العقاب عن
اسقاطه دايما اولاد اياما واللفظ الموضوع بازاء الفد المشرك لا اشعار له
بكل واحد من مثل القيد فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط
الديم اذا ثبت **هنا** قول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لا يوحى
عقوبة الشرك عن الدنيا لكنه يوحى عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا لا يقال
كيف يجوز هذا ونحن لا نشاهد البتة من يد الكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين
لانا نقول **نقول** الية ان الله لا يوحى عقاب الشرك في الدنيا لمن شأ
يوحى عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن شأ فحصل بذلك خوف كل المرتقين لان
كل الكفار والفاسق يخافون ان يعجل عقابهم في الدنيا وان كان لا يفعل ذلك
كثير منهم **سمن** ان الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم
قلتم انه لا يمكن حملها على مغفرة النائب ومغفرة صاحب الصغيرة **امت**
الوجوه الثلاثة الاولى هي متينة على اصول المعتزلة واسم لا نقولون بها
وهي الوجوب على الله تعالى و**امت** الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما
دون ذلك يعني لهجوم والدايب **كل** عليه انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض

ون
خبره والمطلوب

ففي قوله

عليه على اليك مثل ان يقال يغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك
ولو كان قوله ما دون ذلك يقيد العموم لما صح ذلك **قلت** انه للعموم
ولكننا نخصه بصاحب الصغيرة والنايب لان الايات الواردة في الوعيد
كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا هذه الآية متساوية
جميع المعاصي والخاص مقدم على العام فاي ايات الوعيد يجب ان تكون مقدمة
على هذه الآية **والجواب** عن السؤال الاول انا اذا علمنا المغفرة على
تأخير العقاب وجب محكم الآية ان يكون عقاب المشركين في الدنيا اكثر من
عقاب المؤمنين واللم يكن في هذا التفصيل فائدة ومعنا ان ليس كل
بدل لا يستفاد او المشاهدة وبذلك قوله تعالى ولو ان يكون للناس
امنة واحدة لجعلنا لمن كفر باليمن ليعذبهم عقابا **قلت** لم قلتم ان قوله
ما دون ذلك يقيد العموم **قلت** ان قوله ما يقيد الاشارة الى الماهية
الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية ماهية واحدة نوعية وقد جاء
بانه يغفرها ففي كل صورة تحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق العقاب فثبت
انه للعموم ولانه يصح استثناء اي معصية فرضت منها وعند الوعيدية
صح الاستثناء بل على العموم **قول** ايات الوعيد اخص من هذه الآية
قلت لكن هذه الآية اخص منها لانها يقيد الحق عن البعض دون وايات
الوعيد يفيد حصول الوعيد لكل ولا تاتيها فيما تقدم من جانب الوعد اولى
بالترجيح **الحجة الخامسة** ان تمسكهم بوطان الوعد على كثرة فان

المعنى

وند

عارضونا بعمومات الوعيد فالترجيح ما تقدم **الحجة السادسة**
انا سنقيم الدلالة ان شاء الله تعالى على ان تأثير شفاعة محمد عليه الصلوة
السلم في اسقاط العقاب وذلك يدل على قولنا في هذه المسألة **الحجة**
السابعة قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فان قيل هذه الآية انما
فانما يدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وانهم لا يقولون بهذا المذهب فاما
مدل الآية عليه لا يقولون به وما يقولون به لا يدل الآية عليه **قلت**
ذلك لكن المراد انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على العموم
لوجوب الاول انا اذا علمنا ما على هذا الوجه فقد علمنا ما على جميع
الذنوب من غير تخصيص **الثاني** انه تعالى ذكر عقوب هذه الآية قوله تعالى
وابيوا الي ربكم واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب والمنة هي التوبة
الجواب عن الاول ان قوله يغفر الذنوب جميعا وعد الله تعالى بانه سيعمل
ذلك في المستقبل ونحن نقطع بذلك فانا نقطع بانه تعالى سيجز كل المؤمنين
من المناد لا محالة فيكون هذا قطعا بالغفران لا محالة في هذا الطريق يظهر انه
لا حاجة في اجرا الآية على **الثاني** هوها الى اخمار قيد التوبة والله اعلم من
الله التوفيق **المسألة السادسة والثلاثون**
في لزوم عقاب الفاسق منقطع مذهبنا انك انت كهرا فاسق كه خذ
تعالى اورا عذاب كذا ورا الذي خذ بكذا اذ ابدل كل بعاقبت اذ وخرج بيرون
ايذ وعد فضل خذ وند تعالى بهشت جاويد رايد ومذهب معتزلة

عدا است که فاسق ابداد دوزخ بماند **دلیل اول** است که کوسم فاسق
 مستحق عقاب نیست ما اگر مستحق است لکن مستحق ثواب است و چون چنین
 باشد باید عقاب فاسق منقطع باشد **دوم** تخسیر است که
 مردم مسلمان پیش از آنکه از وی فسق صادر شود مستحق ثواب بود بر ایمان و یا
 حکم و عدا جنازه **مذهب** ما است ما حکم عقل جنازه مذهب معتزله است
 چون بعد از آن فسق از وی صادر شود ما مستحق عقاب نشود ما مستحق عقاب
 نشود اگر مستحق عقاب نشود پس برین تقدیر فاسق مستحق ثواب باشد و
 مستحق عقاب نباشد و این قسم از اقسام دلیل ما است و اگر مستحق عقاب
 شود کوسم روا نبود که استحقاق عقاب مزیل استحقاق ثواب باشد و این
 قسم دوم است از اقسام دلیل ما پس درست شد که فاسق قبل التوبه مستحق
 عقاب نیست یا اگر مستحق عقاب است لکن هم مستحق ثواب است اکنون دارا هست
 می باید کرد که عقاب طاری مبطل ثواب متقدم نیست و دلیل قاطع بر صحت
 این مقدمه است که اگر عقاب طاری مبطل ثواب متقدم بود ما ثواب متقدم دافع
 این عقاب طاری باشد حکم موازنه مانود مثلا ثواب متقدم ده جزو بود و
 عقاب طاری بیست جزو جزو این بیست جزو عقاب از ده جزو ثواب باطل کند
 یا بسبب ده جزو ثواب متقدم از بیست جزو عقاب ده جزو ساقط شود
 یا بشود **مذهب** ابو هاشم است که ساقط شود و آن موازنه گویند
 ابو علی جبائی گویند ساقط نشود بل که این مستحق جزو عقاب طاری از ده جزو

مستحق
 المستحق

ابو هاشم است که ساقط نشود بل که این مستحق جزو عقاب طاری از ده جزو
 ثواب متقدم را زایل کند و این مستحق جزو عقاب طاری هیچ کم نشود **دوم**
 این هر دو قسم معلوم شد کوسم مذهب **ابو هاشم** در اثبات موازنه باطل است
 از وجوه **وجه اول** است که از استحقاق باقی مانع استحقاق طاری البته در وجود
 در وجود این مانع او نکند از وجود اگر منع کند پس استحقاق طاری البته در وجود
 نیاید و چون طاری وجود نشود پس باید که ادعای هیچ زایل نشود و اما
 اگر طاری موجود شود چون طاری موجود شد با اعدام باقی کند یا نکند اگر
 باقی کند محال باشد که باقی اعدام طاری کند از آنکه استحقاق باقی نصیر غالباً
 بعد اعدامه و ایضا **المربل** لوجود الطاری هو وجود الباقي لعدمه فاذالم
 بین الباقي موجوداً امتنع ان یوثق بوجود الطاری و اما **مذهب** اگر گویند چون
 طاری موجود شود اعدام باقی کند پس باید که مع طریبان الطاری وجود باقی
 موجود ماند و برین تقدیر هر دو استحقاق جمع باشند در حصول پس مذهب
 موازنه واجباً برین تقدیر باطل شود **وجه دوم** است که اگر این دو
 استحقاق زوال هر یک از دوم باشد از دو حال بیرون بود ما زوال هر یک بسبب
 وجود از دوم مقارن زوال از دوم بود بسبب وجود اول مقارن باشد هر دو
 زوال بل که متعاقب باشند روا نبود که متعارف باشند زیرا علت باید که حال
 حصول الاول حاصل باشد پس اگر هر دو زوال حاصل شوند معا باید که حاصل
 حاصل باشند معا پس لازم این که از هر دو استحقاق زایل باشند معا و اصل
 معا و این محال است و اگر هر دو زوال متعارف باشند بل که متعاقب باشند و این هم
حاشیه الوجه الثاني في بطلان موازنه لو كان كل واحد من السابق والطارى مؤثراً في علم الآخر
 وجود الآخر فلو حصل العلمان معاً لم يحصل الوجودان حال حصول العلمين لأن العلة واجبة ل

۱۶۹

ابو هاشم است که ساقط نشود بل که این مستحق جزو عقاب طاری از ده جزو
 ثواب متقدم را زایل کند و این مستحق جزو عقاب طاری هیچ کم نشود **دوم**
 این هر دو قسم معلوم شد کوسم مذهب **ابو هاشم** در اثبات موازنه باطل است
 از وجوه **وجه اول** است که از استحقاق باقی مانع استحقاق طاری البته در وجود
 در وجود این مانع او نکند از وجود اگر منع کند پس استحقاق طاری البته در وجود
 نیاید و چون طاری وجود نشود پس باید که ادعای هیچ زایل نشود و اما
 اگر طاری موجود شود چون طاری موجود شد با اعدام باقی کند یا نکند اگر
 باقی کند محال باشد که باقی اعدام طاری کند از آنکه استحقاق باقی نصیر غالباً
 بعد اعدامه و ایضا **المربل** لوجود الطاری هو وجود الباقي لعدمه فاذالم
 بین الباقي موجوداً امتنع ان یوثق بوجود الطاری و اما **مذهب** اگر گویند چون
 طاری موجود شود اعدام باقی کند پس باید که مع طریبان الطاری وجود باقی
 موجود ماند و برین تقدیر هر دو استحقاق جمع باشند در حصول پس مذهب
 موازنه واجباً برین تقدیر باطل شود **وجه دوم** است که اگر این دو
 استحقاق زوال هر یک از دوم باشد از دو حال بیرون بود ما زوال هر یک بسبب
 وجود از دوم مقارن زوال از دوم بود بسبب وجود اول مقارن باشد هر دو
 زوال بل که متعاقب باشند روا نبود که متعارف باشند زیرا علت باید که حال
 حصول الاول حاصل باشد پس اگر هر دو زوال حاصل شوند معا باید که حاصل
 حاصل باشند معا پس لازم این که از هر دو استحقاق زایل باشند معا و اصل
 معا و این محال است و اگر هر دو زوال متعارف باشند بل که متعاقب باشند و این هم
حاشیه الوجه الثاني في بطلان موازنه لو كان كل واحد من السابق والطارى مؤثراً في علم الآخر
 وجود الآخر فلو حصل العلمان معاً لم يحصل الوجودان حال حصول العلمين لأن العلة واجبة ل

محالست که از مغایرت بعد صبر و زنده مغلوب بالا یعود غایب **و چه سیم**
 است که چون ده جزو ثواب بشین ازین نیست جزو عقاب طاری ده جزو را
 دفع کند این محال باشد زیرا که این نیست جزو استحقاق عقاب طاری همه
 متساوی اند در ماهیت و نسبت از ده جزو استحقاق ثواب بشین با هر یک
 از افراد این نیست جزو طاری برابر است فلیس تاثیر العشرة السابقة في
 ازالة احدی العشر من العشر الطاری و فی من تاثیرها فی ازالة العشرة
 الثانية و الا لزم ترجیح الممكن من غیر مرجح و هو محال فلیزم ان يكون العشرة
 السابقة منزلة لكل واحد من العشر الطاری متن و هو محال و لا یوثق فی شی
 من العشر الطاری و جینید بطل حکم الموازنة **و اما قول دوم** و ان است
 که الطاری بدفع الباقی و نزله و الباقی لا یبطل من الطاری شیا و ان مذهب
 ابو علی جتایی است هم باطلست زیرا که لازم آید که حال آنکس که هزار سال
 خفا بر او ستند باشد پس بیک جرعه خمر که بخورد و همچنان باشد که حال آنکس
 که هرگز خدا بر او نرسیده باشد و این باطلست بیدیه عقل و این
 قوله تعالى من عمل مثقال ذرة خيرا يره پس چون این ثواب مقدم نیاید شود و
 دفع هیچ جزو از اجزاء عقاب طاری نکند پس از جزو مقدم را هیچ اثر ندارد
 نه در تحصیل ثواب و نه در دفع عقاب و این برخلاف اینست و چون این در مرتبه
 شد که موازنه چنانکه ابوهاشم می گوید باطلست و عدم موازنه چنانکه
 ابو علی جتایی می گوید هم باطلست و این هر دو قول فرع عمد صواب است

معلوم شد که احباط باطلست و معلوم شد که فاسق بعد صدق و الفسق
 منه ثواب یا از طاعت او باقی است پس در مرتبه شد که فاسق با مستحق
 عقاب یا اگر مستحق عقاب است لکن استحقاق ثواب او هم باقی است و چون
 این مقدمه در مرتبه شد گوئیم که این کس ثواب بیابد و این از دو حال
 بیرون نبود یا نخست بیست در مرتبه درازند و بقدر طاعت ثواب بیابد آنکه از
 بیست بیرون آید و بدو رخ در آید و این قول باطلست با جماعت امت یا تحت
 بدو رخ در آید و بقدر نگاه عقاب ماید آنکه از دو رخ بیرون آید و بیست
 در آید و این عین مطالب است **شبهت** معتزله دواست **شبهت نخستین**
 افست که تمسک می کند باینکه هر وی لفظ خلود است چنانکه خیر او و جهنم
 خالد و می گویند معنی خلود دوام باشد و **لحق** تجو علیه بوجه **اول**
 قوله تعالى و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد الا فریة من فیه الخلد و لا یثبت فی
 ان من كان قبله قد جعل الله لهم لبثا فی الدنیا فلو كان الخلد عبارة عن البت فقط
 لما كان هذه الآية معنی **و ثانیما** انه معنی ناکیده بلفظ الثابید فیقال خلدین
 فیها ابد و نص اهل اللغة علی لزوم قوله ابد تاکید معنی الخلد فلو ان لفظ الخلد
 یقید لدوام و لا لم یصح ما کدر بما یقید لدوام **و ثالثا** انه یصح ان یستثنی
 من الخلد ابدی مقدار ابد فیقال هم الخالدون الا کذا و کذا و لو ان الخلد دلل
 و لولا صح کذا **شبهت دوم** تمسک می کند بدین اینکه و ما هم عنها بغایبین
جواب از **شبهت نخستین** افست که لا نسلم که خلود دوامست و جارا و نبوی که خلود

وام

د

طول مكث باشند والدليل عليه ان يقال ان فلانا حبيب جيسا محمدا وهذا
 وقف محمدا وليس المراد منه الا طول الملك **والجواب عن التثنية من وجوب**
الاول ان قوله تعالى وما هم عنها بغائبين عمدا الى الفجار ونحن نقول
 موجبه فان عندنا حمله الفجار ومجموعهم لا يغيبون عن النار فان الكفار لا يخرجون
 منها واذ لم يخرج الكافر منها لم يصبر مجموع الفجار غائبين عنها **الوجه الثاني**
 وهو قوله ان البراءة في جميع وان الفجار في جميع نفسي كون البراءة في الحال في النعم
 وكون الفجار في الحال في الجحيم ومعلوم ان كل باطل فعلمنا ان المراد كونهم كذا لكن
 بحكم الاستحقاق لا بحكم الوقوع فلذا قوله وما هم عنها بغائبين محمول على الاستحقاق
 وخبرنا نقول موجبه الا ان الله تعالى يعفو عنهم ويخرجهم بفضلهم ورحمة من النار
 والله اعلم **مسألة السابعة والثلاثون**
في شفاعت عيسى بن مريم عليه الصلوة والسلام **دليل اول** ان امت خلافت عيسى بن مريم
 شفاعت محمد عليه السلام لكن معتزله مي كويند تاثير شفاعت در ياد في منفعت
 است مطيعان را و ما مي كويم هم در ياد في منفعت هست هم در اسقاط عقوبت
 از عاصيان هست ودليل بال بسيار است **دليل اول** است كه خداوند تعالى
 محمد را عليه السلام فرمود كه امرزش خواه براي جمله مومنين ومومنات واستغفر
 لذنبك وللمومنين والمومنات وجوز در است شده است بدليل قاطع كه فاسق مومن
 است بر فاسق در تحت اين در اين و هر كس كه چيزي بد خواست بخوبى هر اينه مراد
 حصول آن چيز باشد پس معلوم شد بنينا اينه كه محمد مراد امرزش جمله كاه كاران

امت است انكاه افريندگار تعالى فرمود كه ولسوف يعطيك ربك فترضى جنانا من
 كه راضى شوى چون اينه نخستين معلوم شد كه محمد خواهد ان امرزش عاصيان را
 و اينه دوم معلوم شد كه هر چه مراد محمد باشد خداى تعالى بد خداى خود و مقدر
 لازم اينه كه افريندگار تعالى كناه عاصيان بر كه قول محمد عليه السلام بخشد **دليل**
دوم قوله تعالى يوم يحشر المسلمون الى الرحمن وقد اسبقواهم الى جهنم ورد الا
 كملكون الشفاعة الامن اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الآية ان
 المقصود منها ان المجرمين يملكون الشفاعة لغيرهم وان غيرهم يملكون الشفاعة
 لهم لان الفعل كما بحسن اضافته الى الفاعل بحسن ايضا اضافته الى المفعول لاننا
 نقول **حلالية على الوجه الاول** غير جائز لان لها عليه مجرى مجرى ايضا
 الواضحات فان كل احد يعلم ان المجرمين الذين ساقون الى جهنم ورد الا يملكون
 الشفاعة لغيرهم فبعين حال الية على الوجه الثاني اذا ثبت هذا فنقول
 الية دالة على حصول الشفاعة لاهل الكبار لانه قال عيسى الامن اتخذ عند الرحمن
 عهدا والقدر ان المجرمين لا يستحقون ان شفيع لهم غيرهم الا اذا كانوا قاطعوا
 عند الرحمن عهدا فندا نقضى ان كل من اتخذ عند الرحمن عهدا دخل الجنة تحت هذه
 الية وصاحب الكبرية اتخذ عند الرحمن عهدا باليمان والتوحيد فوجب دخوله تحت
 هذه الية ولهذا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال **ذلك العهد عهد**
لا اله الا الله اقصى ما في الباب ان قال اليهودى اتخذ عند الرحمن عهدا وهو يمان
 بالله فوجب دخوله تحت الية لكننا نقول العام بعد التخصيص من جهة في اعاده

مجرمين

که شفاعت در وی سوزمند نباشد و بخوف از عدم استقاط عقاب حاصل نشود نه
 از عدم زیادت ثواب پس این بابت مخصوص باشد بدانکه شفاعت را هیچ اثر نبوده
 قیامت در استقاط عقاب **شبهت دوم** است که مالک الظالمین من جمیع ولا شفیع بطاع
 و ظالم کسی بود که فاعل ظلم بود و در تحت این مفهوم هم که فردا داخل شود هم فاسق او
سایر کونیات می کنند شفیع است که مطاع باشد و در آخرت هیچ شفیع مطاع
 نبوده زیرا که مطاع باید که رست او فوق رتبت مطیع باشد و بیس فی الوجود احد مطعه
 الله تعالی **جواب** **از دو وجه است** وجه اول است که همه کس اند که
 بیس فی الوجود احد مطعه الله بیس علیت برین معنی که در ذی فایده باشد **وجه**
دوم است که شفیع درون شفعوع الیه باشد نه لو کان فوقه لسمی امرا و حاکما و لا
 لسمی شفیعاً فلفظ الشفیع افاد کونه دوز الله تعالی فلم یکن حاکما و لکن حاکما و لا
 فوقه فوجب ان يكون المراد انه لا يكون له شفیع بحاج **شبهت سیم** قوله تعالی
 من قبل ان یوم لیسع ذیقه و لا خلة و لا شفاعة ظاهرا بیت نافی همه شفاعتها است
شبهت چهارم قوله تعالی و مالک الظالمین من انصار و اکور رسول شفاعت خواه
 ظالم باشد پس یا او بوده باشد **شبهت پنجم** قوله تعالی و لا یشفعون الا لمن
 ارتضی و فاسق مرضی نیست پس باید که اهل شفاعت نبوده **شبهت ششم** در حق
 فاسق می فرماید و ان الفجار لفی جهیم یصلونها یوم الدین و ما هم عنها بغائبین پس اگر
 شفاعت مقبول باشد در حق عاصی اما فی اسقاط العقاب عنه او فی اخراجه من النار بعد
 دخولها فیها و ما هم عنها بغائبین ظن شود و این را نبوده **شبهت هفتم** قوله تعالی

فکذا المراد ان لا یس
 لهم شفیع بحاج

الذین یحلقون العرش من حوله یسعون یوم و یومون به و یسعون و الذین یسعون
 و یسعون کل سی رحمة و عذابا فاعقل الذین یسعون و اسعوا سلكا اگر شفاعت از حق
 فاسق قبل التوبه حاصل بودی تقید کردن بدین قید که فاعقل الذین یسعون و اسعوا
 ببین که فایده بودی **شبهت هشتم** اجماع امت حاصل است در این کونیات الله
 احبنا من اهل شفاعته محمد بن اکر اهلیت شفاعت محمد کناه کاران باشد پس معنی این
 دعا این باشد که بار خدایا ما را کناه کار کرد از و معلومست که این سخن باطلست **جواب**
 از جمله این شبهات یک معروفست و این است که دلائل شما باید که نافی شفاعت باشند
 از کل اشخاص در کل اوقات زیرا که اگر نه چنین باشد پس محل نزاع در وی داخل نبوده و لا
 ما امر بنات شفاعت مفید ثبوت شفاعت بود در حق بعضی اشخاص در بعضی اوقات
 پس لای نفی شفاعت عام بود و دلیل ثبوت شفاعت خاص بود و خاص بر عام مقدم
 باشد پس دلیل ما راجح باشد و **امت** تفصیل جواب از هر یک شبهت در تفسیر
 بزرگ بر سبیل استقصا گفته شده است و بالله التوفیق **المسئله**
الثامنه والتثون فی ان التمسک بالذیل اللطیفه هل یفید البقیة ام لا
 پیش از آنکه در مطلوب شروع کنیم بیاید استق که دلیل از سه قسم بیرون نبوده یا
 عقلی محض باشد یا سمعی محض یا مرکب باشد از عقدهائی که بعضی عقلی بود و بعضی
 سمعی **اما** این عقلی محض باشد یا همه مقدمات یقینی بود یا همه ظنی بود یا
 بعضی یقینی بود و بعضی ظنی بود اگر همه یقینی بود نتیجه هم یقینی بود زیرا که لازم
 عن المقدمات الحقه لازم یقینی است باید که هم حق باشند و اگر همه مقدمات ظنی بود یا

مل

لا

بعضی نفسی بود و بعضی ظنی نتیجه هم ظنی بود زیرا که انفرع لایکون اقوی من الاصل
 فاذا كان الاصل بطلته او بعض اجزایه ظنیاً كان الفرع اولی ان يكون كذلك **اما**
 ان دلایل که سمعی محض باشند این خود محالست زیرا که صحت استدلال بابت یا محض بر
 موقوفست بر صحت نبوت لکن صحت نبوت اثباتی توان کردن بدلیل سمعی و لا دور
 شود بل اثبات او مقدمات عقلی توان کردن پس از دلایل عقلی که مثبت نبوت بود
 جزوی از ان دلیل سمعی بود فی الحقیقه و اگر چه در وقت استدلال بزبان نگویند پس
 معلوم شد که دلیل سمعی محض محال باشد **اما** اینج مرگیا باشد از مقدماتی که
 بعضی سمعی بود و بعضی عقلی بسیار بود باشد و چون این معلوم شد کوم عقلا را
 خلافت در این دلیل سمعی مفید یقین باشد مانه قومی می گویند دلیل سمعی البته مفید
 یقین نبود زیرا که دلیل سمعی موقوفست بر ده مقدمه که هر یک ظنی است و هر چه موقوف
 باشد بر ظنی هم ظنی باشد **باب** آنکه دلیل سمعی موقوفست بر ده مقدمه ظنی
 اینست **مقدمه نخستین** آنست که دلیل سمعی موقوفست بر نقل لغات و نقل
 لغات بر طریق احادیث زیرا که راویان لغتها علما لغت اند چون خلیل و اصمعی و ابوالعین
 و ابن الاعرابی و با اتفاق ان قوم معصوم نیستند و روایت احادیث قومی که معصوم
 نباشند مفید یقین نبود بلکه مفید ظن باشد **مقدمه دوم** آنست که مشکل بدلیل
 لفظی موقوف باشد بر نحو و اصول نحو منقولست بر روایات احادیث و این کوفیان در
 اکثر مواضع تلخیص روایت بصریان کنند و بصریان تلخیص روایت کوفیان کنند **اما**
 لغات را به نوعی خود مثبت است بدلیل صحت ضعیف و چون مشکل بدلیل سمعی

موقوف باشد بر نحو و دست شد که فروع و اصول نحو ظنی است پس مقصود
 حاصل شد **مقدمه سیم** آنست که مشکل بدلیل لفظی موقوفست بر نقلی اشتراک را
 بتقدیر وقوع اشتراک روا بود که مراد از این است و این چنین نه این معنی باشد که ما
 بعین کرده ایم بلکه مراد معنی دیگر بود پس بعین این یک معنی موقوف نقلی اشتراک باشد
 لکن نقلی اشتراک ظنی است **مقدمه چهارم** آنست که مشکل بدلیل لفظی موقوفست
 بر اینج الاصل حال لفظ علی الحقیقه زیرا که این اصل مقرر نبود و یا باشد که مراد از این
 لفظانه این باشد که حقیقت است بلکه آنکه مجاز است و این مجازات کثرت پس هیچ معنی
 متعین نشود لکن این که الاصل فی الکلام جمله علی الحقیقه مقدمه ظنی است **مقدمه**
پنجم مشکل بدلیل لفظی موقوفست بر نقلی حذف و اخبار زیرا که حذف و اخبار را
 باشد روا بود که نقلی اثبات باشد و اثبات نقلی لکن حذف و اخبار بسیارست می فرماید
 که لا قسم بیوم القيمة و بیشتر منسبان حذف کلمه می کنند و می فرماید که منسحل
 الاتیجید و می فرماید قل تعالوا اننا احرم بکم علیه ان لا تشربوا به شیامی گویند مراد
 آنست که انما احرم بکم علیه ان تشربوا به شیامی ترک شرک حرام نیست بلکه شرک
 حرامست و **اما** اخبار و جنائک می فرماید سن الله لکم ان تظلموا می گویند تقدیر
 آنست که سن الله لکم ان لا تظلموا پس چون حذف و اخبار نقلی اثباتی می شود و اثبات
 نقلی می شود پس جمله دلایل سمعی ظنی شود **مقدمه ششم** آنست که معانی سخن
 بسبب تقدیر و تاجیر و تغیر شود و تقدیر و تاجیر هر قرآن و اخبار بسیار فرض کرده
 شود پس نقلی و مظلون بوده منقطع **مقدمه هفتم** مشکل معوات قرآن

ک

واجب ان علم مختص است زیرا که بر آن قید بر که مختص هر محل ترا معهود بود
 دلیل باین نماند زیرا که علم مختص مظنون بودند مقطوع زیرا که اینج در مع عاقل
 باشد این باشد که بخود تا هیچ مختص نیست یا نه چون بعد از اتمال اشیاء می باید حکم
 کند بعدم مختص و عدم العلم باشیء لا یفید العلم بعدم الشیء باطنی ضعیف حاصل
 شود **مقدمه هشتم** شرط تمسک با دلیل سمعی در اثبات احکامی که قابل نسخ نیست
 که ناسخی طاری نشده باشد لکن عدم ناسخ مظنون باشد نه مقطوع چنانکه گفته شد
 مختص تغیر بر کردیم **مقدمه نهم** شرط تمسک با دلیل سمعی است که دلیلی دیگر سمعی که
 معارض او بود نبود لکن تغیر بر ذلک المعارض لابد فیه من الرجوع الى الترتیبات التي
 لا یفید الا الظن لکن العلم بعدم ذلک المعارض السمعی مظنون معلوم **مقدمه**
دوم شرط تمسک با دلیل سمعی عدم معارض عقلی قاطعت لآن تغیر بر قیام المعارض
 العقلی القاطع لابد من صرف الدلیل السمعی عن ظاهره وحسبید مخرج عن کونه دلیلا
 لکن عدم المعارض العقلی مظنون لا مقطوع فان اقصی طاقی الباب ان لا يعرف الانسان
 له معارض عقلی لکن عدم العلم لا یفید العلم بعدم بین پیدا شد که دلیل سمعی
 موقوف است بر بزرده مقدمه ظنی و الجبنی علی الظنی ظنی **ب** پس پیدا شد که با
 دلیل سمعی بعضی از قرآن احوال که مشاهده شود ما منقول باشد نقل متواتر منضم
 شود چنانکه نفوت از قرآن از دلیل سمعی مفید یقین شود و بالله التوفیق

المسألة التاسعة والثلاثون
في الامكان بیش از آنکه در مطلوب شروع کنیم تفصیل هذا صوب یاریم امت

واعلم ان هذا الكلام على إطلاقه ليس صحيحا لأنه ربما انفردت بالمعجزات العقلية أمور عرف
 ووجدوا بالاجابة والمقاراة في هذه الامور فبعضها لا يتصور العقلية بالبرهان

مجموع صلوات الله وسلامه عليه را هر دو خوب امامت دو قواست **قول اول**
 و ان اختيار اكثر امت است است که نصب امام واجب است **قول دوم** است
 که واجب نیست **است** ان قوم که می گویند که نصب امام واجب است دو طایفه
 اند **قوی** می گویند معرفت وجوب نصب امام سمعی است و این قول جمله اصحاب
 ماست و قول اکثر معتزله و زیدیان **طایفه دوم** آنکه معرفت وجوب نصب امام
 عقلی است و این طایفه هم دو گروه اند **یکی** ان قوم که می گویند ما بعقل می دانیم
 که ما را واجب است که از برای خود پیشوایی نصب کنیم زیرا ان نصب کردن پیشوایان
 دفع ضرر است و دفع ضرر کردن از نفس واجب است عقلا و این قول اختیار با حفظ
 و ابو القاسم کجی و ابو الحسن بنصری است **طایفه دوم** می گویند برخدای تعالی واجب
 نصب امام کردن از برای مکلفان و این با قول بسیار منسحب می شود **قول اول**
 قول ملاحده لعنهم الله و اسمعیلیا است و ایشان می گویند بر معرفت خدا
 تعالی تعلیم امامست پس برخدای تعالی واجب است که نصب کند امامی را با خلق
 را معرفت خدای تعالی تعلیم کنند اینست ظاهر قول این طایفه و اگر چه از راه حقیقت
 ایشان منکر این همه اند **قول دوم** قول شاعشر است و ایشان می گویند
 خلق را معرفت خدای واجب امام و معام طاعت نیست لکن برخدای تعالی واجب
 نصب امام کردن و او لطف باشد مکلفان را و ادا واجبات عقلی و احتراز کردن از
 قبائح عقلی **قول سیم** قول طوایف دیگر است که گویند برخدای تعالی واجب است
 نصب امام کردن با خلق تعلیم کنند اینج تعلق دارد مصالح و مفاسد ایشان مثل

است

وند

است

اغذیه و ادویه و جرف و صناعات و لغات و امثال این معانی این همه
 تفصیل قول از جماعت است که گفتند نصب امام واجبست مطلقا **اما**
 از قوم که گویند نصب امام علی اطلاق واجب نیست سه طایفه اند **اول**
 ابو بکر اصم می گویند در وقت فتنه و ظهور ظالم نصب امام واجبست تا دفع شر
 کند از خلق **امت** در وقت ظهور عدل و انصاف نصب امام واجب نیست **ع**
طایفه دوم ^{غریبی و انصاف} خوارج اند که می گویند در وقت ظهور فتنه نصب امام واجب
 نیست زیرا که روا باشند که بسبب نصب شخصی معین مردمان متمرّد شوند از ظلم
 او و فتنه زیادت شود **امت** در وقت اسایش و عدم تشویش و فتنه نصب
 امام واجب بود **اما طایفه سیم** ^{خوارج} می گویند نصب امام در هیچ وقت واجب
 نیست البته اینست **تفصیل مذمبه ها در وجوب نصب امام امت**
 از قوم که می گویند که وجود امام واجبست خلاف کردند در خارج طریق تعیین
 امام چه چیزست **قول اول** و آن قول روافض است است که طریق تعیین
 امام نص است از خدای و رسول **قول دوم** و آن قول زیدیانست است
 که طریق تعیین امام یا نص باشد چنانکه در حق علی و حسن و حسین بود دعوت
 و خروج بشرط آنکه فاطمی باشد و عالم و زاهد **قول سیم** **قول چهارم** اصحاب
 ماست و قول جمله معتزله و آن است که طریق تعیین امام باسعت است چنانکه
 در حق ابو بکر آنکه امام او را ولی عهد خود کند چنانکه در حق عمر که ابو بکر او را ولی
 عهد خود کرد و بداند **امت** را خلافت است که امام بحق بعد از رسول یک

بود جمعه کتاب با و مقرله می گویند ابو بکر رضی الله عنه بود و جمله شیعه می گویند علی رضی الله
 عنه بود و جماعتی در عهد خلافت عباسی طاعتش مذکور گشتند چنانکه ابو بکر رضی الله عنه و دلیل
 صحت امامت ابو بکر رضی الله عنه آنست که اجماع ائمت است که امام بعد از پیغمبر علیه اسوة
 و السلام یا ابو بکر بود یا علی یا عباسی در و آن خود که امام علی بوده باشد یا عباسی پس ششین است
 که ابو بکر باشد و الا حق از جمله ائمت بیرون باشد و این روایت و ادوات است این دلیل به
 سه سه حاجت **مقدمه نخست** آنست که اجماعت است که بعد از رسول یک از این سه مورد آن که
 انصار پیش از خلافت ابو بکر درین نزاع می کردند و می گفتند ما ابو بکر را پس از پیغمبر
 سلفه کرد ایشان از آن قول رجوع کردند و این قول اجماع جمعه است و ائمت و هر کسی که او
 را کتب کرده اند که در این است و می گویند که هیچ کس بعد از پیغمبر صلوات الله علیه از او
 امامت نکرد و آنکه در این است و می گویند که کسی **مقدمه دوم** آنست که تمام پیغمبر کلام بعد از
 پیغمبر هم علی باشد و این که رضی الله عنه بعد از آن که دلیل گفتی برست این مقدمه باشد بر
 مقدمه دیگر و آن آنست که بر آن گفته اند که امامت حق علی باشد علی از عاریه و باز عاریه ابو
 بکر را پس از رسول و دلیل بر آن آنست که علی در شایسته شایسته بود و فاطمه و حسن و حسین با عاریه ابو
 بکر ایشان را و علی بودند و این که تمام پیغمبر علیه السلام با او بود پس آنکه در اخبار آمده است
 که عباسی حق ترا گشت ام و بکر با یکتا حق بقول انما ابی امام عم محمد رسول الله این مقدمه است
 که ایشان را و بر پیوسته کشیده بودی گفت بعلی گفت ابو بکر رضی الله عنه و ابو بکر رضی الله عنه
 اسیم بود آمد و بود و می گفت ای حنیف یا بنی سیدنا خدایا ای خدایم چه در الله لا اله الا الله
 سید و رسولا و جمعه اصحابم و بکر بودند پس علی گفت که ایشان طاعت خودت بوده و ابو بکر را
 با جیت از آن سؤاست و حق کرده و اگر حق است حق الله بودی لا اله الا الله که این گفتی و چون

هم حاصل باشد امم حاج باشد امم دیگر و این بودی باشد بر در انقل و این هر دو حالت بود
 که چون از شرطی در حق امم حاصل باشد و چون این جزای حاصل باشد واجب الصلوة باشد پس
 درست شد که دلیل در اثبات وجود امم و دلیل در اثبات حقیت او چنین آن ولایت که در اثبات حاج
 و در اثبات وجود او و چون این هر دو حاصل شود درست شد که لازم است از وجود امم و واجب الصلوة
۱۱ مقدمه دوم و آن آنست که چون امم بایک که واجب الصلوة باشد بایک که آن امم می باشد و
 قریبانی نیز می یابد و گفته است و آن آنست که اجماع است بر آنست که هر
 ش که روزگار مالی نیست از شخص واجب الصلوة پس هرگاه که جمله است اتفاق گفته بر این قول
 از امم واجب الصلوة هم در بیان قول می باشد و قول او جز بر حق نبود پس قول بگو
 کل است بایک حق باشد و چون این مقدمه درست شد گویم اجماع است که امم هم از پیشین یا بزرگ
 بود و بایک و یا علی و اجماع است که اگر بزرگ و بایک واجب الصلوة نبود و دلیل علی می باشد که
 امم بایک واجب الصلوة باشد پس بایک که اگر بزرگ و بایک امم باشد و چون این هر دو امم باشد بایک
 علی امم باشد که اگر علی امم شود پس حق از علی است بیرون باشد و ادوات گویم که این حالتی
 درست شد که امم هم از هر یک علیه السلام علی بود و اما گفته می شود با بخت و هم این طریق اما
 بانه فرزند علی درست گفته و اقتدار اثر دایه در اثبات اما گفته برنی ولایت **شبهه دوم** آنست که
 می گویند که پیشین بنی علی قیامی اما علی کرد و این بنی بنی تواتر بر سر و دلیل حصول این
 تواتر آنست که خبر تواتر از طریق گزشت شرط باشد به شرط **شرط اول** آنست که خبران در گزشت
 و تواتر و یا چنان باشد که در کل گفته اتفاق ایشان بر دروغ و **شرط دوم** آن باشد که خبران
 جهات از خبران خود باشند و **شرط سوم** آنست که حال هر یک از خبران در اخبار گذشته هم برنی
 اجماع بود است در گزشت و حاج اتفاق بر دروغ این هر دو شرط در مسئله خبرت گزشت است و چون
 معلوم شد گویم آن هر دو شرط در اثبات بر نی بنی بر نی اما گفته می شود حاجت او شرط اول
 و آن آنست که خبران در گزشت و تواتر و یا چنان باشد که اجماع فویشن بر دروغ گفتن حال می باشد

و درین مسئله حاجت زیرا که اثباتی خبران گزشت ایشان و تواتر و یا چنان باشد در شاق و واجب
 همه اخباری که از حصول آن بنی علی و **شرط دوم** و آن آنست که این خبران از پیشین خبری
 باشد هم حاجت زیرا که همه علیه السلام و علی هر دو شخص می بود اند و نفس کردن هم بر اما
 علی هم محسوس است و اما اثبات شرط سوم و آن آنست که چون حال این خبران در گزشت و اتفاق
 اتفاق بر دروغ در کل باشد گفته حاصل بود و دلیل حصول این شرط آنست که و تواتر و یا چنان
 این شرط و دیگر خبرها چون خبر از وجود همه علیه السلام و علی از وجود علی که الله و چه آنست که اگر
 این خبر در بعضی اخبار غنی شود بر دایت که اخبار اشی که از اخبار معلوم بودی که را و اینانی
 خبر در همان وقت به تواتر نبوده اند بلکه بجهاد ما و بوده اند و این دلیل بنی درین مسئله حاجت زیرا
 که اگر رواه این بنی علی در بعضی اخبار گزشت و در تواتر نبوده اند از روز ارا معلوم بودی که در آن
 عصر را و این که ما و بوده اند و چون البته این بنی معلوم نیست اما می بینیم که را و این از همه اخبار
 تواتر نبوده اند و چون ثبوت این هر دو شرط درین خبر درست شد معلوم شد که بنی علی ثابت است
 تواتر و خبر تواتر نصیه است پس اما بنی بنی در شاق **شبهه سوم** آنست که طلب امم بطریق
 بیت باطل و چون طریق بیت باطل شد بایک که اگر امم بود اما چنان که بیت باطل است
 دلیل **دلیل اول** آنست که این جهات که بیت می کنند ایشان را این تصرف باشد همان بود که ایشان
 را قدرت می بود که کسی دیگر را چنان کند که او در نظر خلق تصرف شود لان لا یکنه ثابته فی ذات
 اتص ان یقر علی اثباته لیس و ما یوکه هن الکلام آنست که اگر این بیت گفته خواهد که کسی را چنان
 گرداند که در زیر تصرف تواند چون می تواند که کسی را تصرف کند گرداند در حق کسی دیگر که
 معتقد باشد که شخص را تصرف گرداند در کل امم پس معلوم شد که بیت باطل است **دلیل دوم**
 آنست که بیت بودی باشد فیما و های غیر زیرا که اصل واجب گویند که امم شخص بایک که
 نه واجب باشد و از شر باشد و هر کسی که گویند که این شخص که بنی بیت کرده ام از آن
 و این نیست پس معلوم شد که سبب امم بطریق بیت بودی باشد یا ادوات گفته می شود

از نصب امام و حق خفته است پس معلوم شد که نصب امام بطریق بیعت منافق و منافقین کفر است
 که مشهور است و نصب امامت و چون چنین باشد بیعت باطل بود **دلیل دوم** آنست که صاحب امام
 از نصب خود امتناع می نماید و چون احادیث را بخوانی نیست نصیحت و امر است و امر است
 کردن بچیزه ای که او ایشانی را قوت اعلم صاحب کردن **دلیل چهارم** آنست که امامت بایمان
 خدا و رسول است و بیعت کسی جز بترک آن کسی است که آن را بر حق است و بیعت با کسی که
 نه امتداد است پس در کتابش بر این دلیل که بیعت طریق امامت نیست بر حق است و اگر چه
 شد که نام آنکه امامت علی است و این را شیعیان و اهل بیت و اهل خانه علی علیه السلام و اهل
 تمام طایفه امامت ای بر حقین امامت علی اگر کسی بگوید که بیعت با او بر حق نیست بلکه
 نصیحت است صاحب اگر شخصی علیه برود در تقیبه تقییر نیست برود چون تقییر
 بیعت برود پس که مخصوص علیه نبود **شبهه چهارم** آنست که امام شخصی علیه باید و چون شخصی
 امام بر حق باشد **دلیل بر آنکه** امام شخصی علیه باید پنج وجه است **وجه اول** آنکه امام باید که
 در جمیع اصحاب باشد چنانکه در کتاب آمده که افضل خلق باشد و در هر حال و در هر جا که حق است
 تفریق کنیم و باید که امام خلق بود پس امام دینی و باید که سلطان باشد و باید که عالم باشد
 طریق معرفت آن صفای جز نبی معلوم باشد و او بر بیعت حضرت است و باطن هر صفای آن
 مطلع نبود و چنانکه گفتیم باید که افضل خلق بود و از هر صفای تمام زمانه و چنانکه گفتیم
 که امام خلق باشد زیرا که تمام دین معلوم جز صفای نبوت و چون درست شد که این صفات است
 در جمیع امامت و درست شد که این صفات جز نبی ممکن نیست معلوم شد که طریق نصب امام
 جز بیعت نبوت نبود **دلیل دوم** آنست که هرگز مصطفی از نبی علیه نبوت نشد و آنکه شخصی را خطبه
 خود کرد و در آن وقت که جیب آنحضرت آن بوده آنرا بیعت معلوم بود و حال مساجد و بیعت
 بر آن بنا بود و این صفی هم از هرگز هم ترست زیرا که در وقت غیبت اگر چه بعضی را است کردن و شمار
 باشد بکنایه از آنکه ممکن باشد امام از هر که با صلاح است قبول بودن ممکن نیست پس چون بپذیرد

علیه السلام در وقت حیات هرگز آنحضرت ترک نکرد و هم الهی است پس آنکه ترک آنحضرت نکرد **دلیل**
سوم آنست که سید گفت اما نمک مثل الوالد بود و فاذا ذهب احدکم الی انسابه علی سبیل
 لیتبرک بها پس هم چنانکه واجب باشد بر پدر که در وقت ترک شخصی بسین برادرش از زن خود گردان
 آتشانی ضایع خانه باید که بر پیغمبر واجب تر باشد که در وقت ترک شخصی روحی است خود کند تا
 دینی ضایع نشود **دلیل چهارم** آنست که رسول بر بیان شریعت مأمور بود که در دنیا کردن می بود
 بر دنیا و آخرت و معلوم است که نصب امامت اعلم صاحب دینیت پس این پیغمبر که در دنیا کردن می بود
 است و باید هر دو را که در دنیا بیرون رود و در عالم هدایت که آن را وقت هیچ نمی بود
 نفس را بیات بخورد **دلیل پنجم** آنست که مصطفی آنکه از دنیا بیرون رفت که کار دینی تمام شد و در
 قال الله تبارک و تعالی ایوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و اماست اعلم در آن دینیت می کار دین
 باید که پیشتر از وفات پیغمبر تمام شود و این آنگاه باشد که امامت شخصی نبی که پس پیغمبر
 این را باقی معلوم شد که امام باید که مخصوص علیه باشد از قبل صفای در رسول صفای و چون این است
 شد گوئیم اما بر هر شخصی علیه نبود زیرا که اگر شخصی علیه بودی باید که امامت خود را بفرست
 بیعت نه از آنکه از آنکه باقی جمله است اما بر هر که در تقیبه و خوف نبود لیکن بجهت معرفت که
 آن معلوم بود و بیعت نکردند او دعوی امامت نکرد و چون درست شد که طریق معرفت امام نصیحت بود
 شد که اما بر هر شخصی علیه نبود پس باید که اما بر هر امام باشد و باید که علی امام باشد و این طریق که
 در دینیم ترک کرد باشد **شبهه پنجم** آنست که امام واجب الصلوة بود و چون چنین باشد امام
 و هر چه که این طریق آوردیم بکنایه تقریر این طریق دینی رضی و دین و اگر چه ایمان کردن و این
 که تمام و واجب الصلوة باید بود و بیعت **دلیل اول** آنست که امام بجهت معلوم شده که هرگز در
 الله که شریعت را که آورده و از هر جمیع شخصان بقیام قیامت و بیعت است و اگر آنرا

مضی علم تقصیر و چون چنین باشد آن کس شریعت را ناقص و حائضی باشد و آنکه تکلیف بخیر
 که با خبری باشد تقصیر و حائضی باشد و این از احوال بیرون بود و اگر کسی که حرکت از او
 است و واجب الصلوة نیست بکین میگویم است و واجب الصلوة از او بی جهت آن وقت که گویند
 اجماع است بجهت است و اگر کسی که در است قوی خبیثه که در ایشان واجب الصلوة است و قول او
 زیرا که در حجب است اجماع است و باطل معلوم نشود زیرا که ما می بینیم که جمیع نصاری با کثرت ایشان بر یک
 باطن اتفاق کرده اند پس در حجب است اجماع است و دلیل نقل معلوم می شود بکین آن دلیل نقلی روا باشد
 مخصوص باشد بصورتی استی و مخرج شده باشد و آن شخص در آن جا رسیده باشد پس هم باین بود که دلیل
 اجماع واجب الصلوة است آنکه حاصل شود که ایم که اگر شخصی برود یا نماند از آن شخص در آن
 در حجب و علم باین ترمه آنکه حاصل شود که ایم که دلیل حقیقت اجماع نه خصوصیت در حجب می باشد
 و در حجب و در باطن پس معلوم شده که در این باشد که حلال دینی بنا بر قول اهل اجماع باشد و چون این
 باطل شد معلوم شد که هر آینه قوی باید واجب الصلوة نقل دینی و عند دینی قول ایشان ثابت شود
 پس درست شد که امام می باید که واجب الصلوة باشد اگر سالی گریه چراند و یا باشد که نقل دینی مخرط
 نقل اهل قرائت باشد و در حجب آن خبر که ایشان نقل کرده اند و اجماع نبود در تفریک آنکه آنچه ایشان
 نقل کرده اند باینکه نبود و شد پس بواسطه اهل قرائت نقل تمام دینی معلوم نکرد **دلیل دوم بر وجوب**
الصلوة آنست که اگر حدیثی نقل شود باینکه هر کس که بجهت دین و یا حاجت زوج و از این ضم
 آنکه یا منع کنند واجب باشد یا باشد اگر واجب باشد آن منع کند یا یا عادت باشد
 جمیع است و این باشد که منع کند عادت باشد زیرا که هر کس که احوال عام در باشد و آنکه
 که عادت است را میسر شود منع کنند از یک شبهه استی و صفه نقلی است و اینها چون سرد و در حجب
 امام آنست که آن منع باشد که عادت است سالانه و یا اگر کسی که عادت بود که منع امام از او عادت

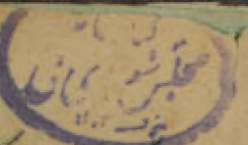
فا کردی که عادت است باشد و الا دور لازم آید در و آنرا که مانع امام از صلیت اجماع است
 باشد زیرا که اتفاق جمله عباد علی شریعت و تترتیبی از شرق و الغرب بر یک صلی صلی حال باشد
 یا سخت باشد و چون چنین باشد منع امام از صلیت حاصل نشود و اینها می دانیم که حرکت از
 که عادت است اگر چه در آن سبک باشد بر پادشاه بکین هیچ کس اظهار آن میارد کردن زیرا که ترس از آنکه
 عیب او را در اوست کند بلکه با پادشاه در افت کند و این عیب پادشاه او را کینه می رسد
 که اگر امام بگوید که منع کن آن او بکین باشد و اما اگر گویند که چون امام باطل کند منع او در حجب
 نبود این سخن هم باطلست زیرا که دلایل و حجب از هر دو طرف و نه از یک طرف است و اینها بر این
 طریق نصب امام بر حجب تکرر خوش و فساد باشد بکین صغر و از نصب او عقلی فواید
 رسد پس آن قرائت شود و چون این مختار و شن شد پس باطل بار شریعت گویم اگر امام جاری
 الخطا باشد بر آن تفریک که آن کار کردی بکند یا منع کردن او واجب بود یا نبود هر دو قسم
 باطلست پس باینکه امام واجب الصلوة بود پس باین دو دلیل روشن شد که **دلیل اول** و **دلیل**
 باین و چون این ترمه درست شد باین که او بکین رضی الله عنه امام بود زیرا که اجماع است
 که او بکین واجب الصلوة نبود و دلیل درست شد که امام واجب الصلوة باینکه می فهمد آنکه
 او بکین امام نبود و علی امام باشد چنانکه تکرر کرده شد **شبهه ششم** علی ان نقلی بود
 نعم از رسول حرکت حاصل بود یا نه که امام باشد پس لازم آید که علی امام باشد و غیر او امام
 باشد **دلیل پنجم** در بیان آنکه علی باطل حقیقت چه از رسول چه از جمیع این ترمه
 نیست و نیست **دلیل اول** آنست که حق تعالی فرمود مرا علی باطل که حق تعالی را منع

اجسام ناقص اند پس واجب است منزیه ذات کامل او کردن از نقصانی که بسبب
 مشابهت این جوهر و اجسام حاصل باشد و دیگران که هر چه جسم بود و متجزی بود
 مرکب باشد و مرکب محتاج مفرد خود باشد و حاجت صفت نقصانست و این
 بر کمال خداوند تعالی محال بود **اما** مجسم می گویند اگر جسم و مشارا الیه بود
 این صفت علم است و ان غایت نقصان باشد پس مطلوب هر دو فریق نیز نقصان
 تعالی است از صفت نقصان **بحث دوم مسئله رویتا است** سنی می گویند مری
 باشد با وجود مرابو از مشابهت علم که غایت نقصانست **معتبری** می
 گویند باید که مری بنود و امثال دیگر مریات باشد و ان عوجیه نقصانست **اما**
مقدمه کمال نقصان در صفات چهار نوع است نوع اول است که در اثبات
 اصل صفتانست و ان چنانست که معلومست که صفت علم و قدرت و ارادت و
 حیوة و سمع و بصر و کلام و بقا و قدم مهمه صفات کاست و علم این صفات
 نقصانست پس باید که باری تعالی موصوف بود باین صفات لکن آنها صفات اکمال
 و منزیه باشند از علم این صفات از علمها نقصانات و می علی الله محال **نوع دوم**
 در دوام این صفات سنی می گویند هر چه صفت حق باشد بلا از صفات کمال باشد و
 عدم کمال نقصان باشد و نقصان بر حق تعالی محالست پس باید که صفات حق تعالی
 همه دایم و باقی و نامتجزی بود **معتبری** می گویند دوام صفت کلام نقصان
 باشد زیرا که حصول امر بلا ماور و خبر بلا مجزئ سفته و جنون باشد پس باید که
 صفت کلام محرز باشد **نوع سیم** در عموم تعلقات این صفات است که سنی

می گویند که ارادت و قدرت حق تعالی متعلق است بکمال کائنات اگر چیزی در وجود
 این برخلاف ارادت او این عجز و قصور باشد و این نقصانست و صفت خداوند
 تعالی منزیه است از نقصان و معتبر می گویند که افعال عباد سفته و عیث
 و نقصانست و کمال خداوند تعالی منزیه است از نقصان پس نظری بر کمالی
 که متعلق بصفات حق دارد و نظر معتزلی بر کمالی است که متعلق بافعال حق دارد و
 بعضی از شعرای بدیعین این معنی بر سبیل طعن جمع کردند اند و گفته که
 کومه از تست نه ای داد کرد ورمه ای تست نه ای کاه کاه **نوع چهارم**
 است که خداوند تعالی عالم بالعلم قادر المقتدر است ما عالم لذاته قادر لذاته
سنی می گویند سلب علم و قدرت نقصانست و این برخلاف تعالی محالست
معتبری می گویند اگر عالم بالعلم قادر المقتدر باشد پس ذات او بالعلیة و قادر
 بغيری حاجت بود و حاجت نقصانست و ان برخلاف تعالی محالست **اما مقدمه**
 کمال و نقصان در افعال مقدمه حسن و قبح است و معلومست که اکثر مسایل جبر
 و قدر و تکلیف و لام و اعراض و بیه و امانت و وعید از جانب مختزله برین
 مقدمه بنا است زیرا که اظهار معجزه بردست کاذب قبیح است و ان برخلاف
 تعالی جایز نبود **و مذهب سنی** بنا است بر مقدمه کمال و نقصان در صفات
 زیرا که معجزه بردست کاذب ظاهر شود پس لازم ایند که عاجز بود از آنکه
 تعریف کنند صفت انبیا مرکلفان را و عجز نقصانست و ان برخلاف تعالی محال
 بود **و هر کس که برین سخنند که کفیم مطلع شود بداند که اکثر الهیات فرق**

سیت

عالم لها غازكا دينا برين مقدمه است **مقدمة دوم مقدمه وجوب**
وامكانت واين مقدمه لرفوت وتحيق ان مقدمه بيشين كاعتبرت
 ونقير بران است كه كفتند ممكن الوجود منفقر باشد موثرى واجب الوجود
 وان موثر واجب الوجود بايد كه واجب باشد في ذاته وفي صفاته واين
 سه مقدمه است بكي انك **موثرى** بايد واجب الوجود في ذاته لم لازم
 من وجوب وجوده لذاته لان **اللازم الاول** لهذا كونه في ذاته منزها
 عن التركيب ثم لازم من فرداينته في ذاته امور **احدها** ان لا يكون متخيلا
 لان كل متخيّر فهو منقسم والمقسم لا يكون فردا واما لم يكن متخيلا استحالة
 ان يكون في مكان وجهه **اللازم الثاني** لفرداينته في ذاته ان لا يكون واجب
 الوجود اكثر من واحد ولو كان اكثر من واحد لا شتركا في الوجود وبتاسا
 في التعين وما به المشاركة غير ما به التمايز فيلزم كون كل واحد منهما مركبا
 وقد فرضناه فردا هذا خلف واذا ثبت هذا لازم ان لا يكون موصوفا بشيء
 من الصفات لان تلك الصفات لا يكون واجبة لذواتها ما ساء ولا مكنة
 لذواتها والا كان لموجب لوجودها هو الذات فيكون الذات قابلة فاعلة
 معا لكن مفهوم كونها قابله غير مفهوم كونها فاعلة فكون الذات مركبة
 وقد فرضناها مفردة هذا خلف **اللازم الثاني** لكونه واجب الوجود لذاته
 ان لا يكون حاله في محل والا لكان فيفقر الى المحل وذلك ينا في وجوبه هذا كله
 بحث وجوبه في ذاته **المقدمة الثانية** البحث عن وجوبه في صفاته الاضا



والسلبية فقد قالوا امتنع بغيرها لان ذاته ان كنه فيحق تلك الصفة
 وجب دوامها بدوام الذات وان لم يكف افقرت في ذاته الى تحقق تلك
 الصفة او عدمها فتوقف على الغير والموقوف على المنفقر الى الغير موقوف
 على الغير وذلك ينا في وجوبه في ذاته **المقدمة الثالثة** البحث عن وجوب
 فاعليته وهو السبوع لمسله الدم والحديث والفلسفي نقول
 فاعليه واجب لذاته والا لا فقوت الى فاعليه اخري ولزم التسلسل
 وهو محال واذا وجبت فاعليته وجب كون الفعل معه فهو يستل محال
 الفاعل على حال الفعل والمنكلم بقول ما وجب في الفعل ان يكون محذا لزم
 ان يكون موثرته على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب وهو يستل محال
 كيفية الفعل على حال الفاعل وبالجملة فالمنكلم المتحقق لا شانع في مقدمه
 الوجوب والامكان اذا اعتبرت في الذات والصفات وانما شانع فيها
 اذا اعتبرت في مقام الافعال ويدعي ان الفاعل مع تمام الصفات التي لا بد
 منها مكنه ان يفعل وان لا يفعل فهذا هو الاشارة الى كيفية تفريع المباحث
 الالهية على هاتين المقتضيتين ومن وقف على ما ذكرناه سهل عليه تفريع
 ساير المطالب عليها وهذا اخر الكلام في هذا الكتاب ونسأل
 الله العظيم الكريم ان يجعل هذا الكتاب وسايروا كتبنا حجة لنا لا
 علينا انه هو الملك الذي ان لغفور المنان **واحمد لله رب العالمين**
 والصلاة والسلام على خير خلقه محمد المصطفى واله الطاهرين واصحابه المحبين

فوق من کشته ابن الکمال الفارسی الفاروقی
 يوم السبت الخامس عشر من شهر صفر حجة
 ۹۹۱ **حامل الله ومصلی علی رسولہ**
 فی ملک کرام **مرحما الله تعالی دهر اطویلا**

موند و صحیح بقدر الوسخ والامکان
 بالاصل المنسوخ منه والعنه وعلیه علی
 جعلت علامه علامه العالم سعادت

سال الله شمس تارخ این بود او بود
 ۹۹۲ **مملکت شمس در یلم هزار**

ممنوعیدم حواش درم بسیار
بیجان جلا درینار

لحظه مسلمانان در بسیار

در این روز
 در این روز
 در این روز

در این روز
 در این روز
 در این روز

در این روز
 در این روز

